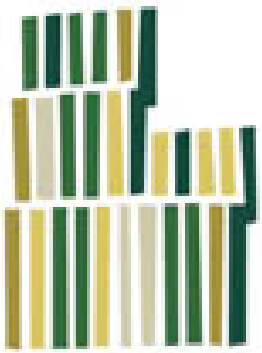
AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Michael Quante

# El concepto de acción en Hegel



ANTHROPOS
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

*This page intentionally left blank*

# EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN HEGEL

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

# F I L O S O F Í A

80

Michael Quante

# EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN HEGEL

*Traducción de Daniel Barreto González*

ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

El concepto de acción en Hegel / Michael Quante ; traducción de Daniel Barreto González. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Div. Ciencias Sociales y Humanidades, 2010
238 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 80)

Bibliografía p. 225-229. Índices
ISBN 978-84-7658-975-5

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Crítica e interpretación 2. Acción (Filosofía) I. Barreto González, Daniel, trad. II. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Div. Ciencias Sociales y Humanidades (México) III. Título IV. Colección

Electronic version
published by
digitalia
www.digitalia.es

Título original en alemán: *Hegels Begriff der Handlung*

Primera edición: 2010

© Friedrich Frommann Verlag - Günther Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1993
© de la traducción Daniel Barreto González, 2010
© Anthropos Editorial, 2010
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
ISBN: 978-84-7658-975-5
Depósito legal: B. 38.029-2010
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Quien no se ha pensado a sí mismo no es libre

G.W.F. HEGEL

*This page intentionally left blank*

# PRÓLOGO

El presente trabajo fue aprobado como tesis en el semestre de verano de 1992 por la Facultad de Filosofía de Westfällischen Wilhelms-Universität (Münster).

Doy las gracias especialmente a mi maestro, el profesor Ludwig Siep, por su asesoramiento constante y solícito. A lo largo de mis estudios he aprendido de él —en el tratamiento de problemas filosóficos y en la investigación de la filosofía de Hegel— más de lo que se pone de manifiesto en este trabajo. Al profesor Peter Rohs le agradezco sus numerosas indicaciones y su permanente predisposición al diálogo.

La atmósfera de cooperación en el seminario de filosofía de Münster ha llevado a muchos debates estimulantes que han sido positivos a la hora de redactar esta investigación. Doy las gracias también por la propuesta de mejora de este trabajo en su fase preparatoria a Gabriel Amengual, Achim Engstler, Barbara Merker, Georg Mohr, Gabriele Santel y Marcus Willaschek.

Agradezco a Michael Averstegge su paciente disponibilidad y la solución de los problemas técnicos en la elaboración del manuscrito definitivo.

M.Q.

*Münster, septiembre de 1992*

*This page intentionally left blank*

# SIGLAS

Cito en la investigación los textos de Hegel con las siguientes siglas (el resto de las referencias pueden verse en la bibliografía sobre Hegel).

| | |
|---|---|
| R | Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política |
| E | Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830) |
| HE | Enciclopedia de las ciencias filosóficas |
| L | Ciencia de la Lógica |
| SL | Ciencia de la Lógica. Primer tomo, La lógica objetiva. El Ser (1812) |
| Hom | La Filosofía del Derecho. Escrito Homeyer (Berlín 1818/1819) |
| Wan | La Filosofía del Derecho. Escrito Wannenmann (Heidelberg 1817/1818) |
| Il | Lecciones sobre filosofía del derecho (1818-1831) |

Los textos de la *Filosofía del derecho* los cito con R y la referencia del parágrafo correspondiente. Una R a continuación del número del parágrafo remite a la nota marginal redactada por el propio Hegel, mientras que una Z a continuación del número del parágrafo remite al agregado oral, que los editores incluyeron en la edición del Círculo de Amigos (por ejemplo (R §96R) para la nota marginal al parágrafo 96 de la *Filosofía del derecho*). Los textos de los escritos de Wannenmann y Homeyer se citan según las siglas y los parágrafos correspondientes. Lo mismo es válido para la primera edición de la *Enciclopedia*. La tercera edi-

ción de la *Enciclopedia* se cita igualmente con la sigla y con los parágrafos, en donde la Z remite a los agregados orales que los editores incluyeron en la edición del Círculo de Amigos. La primera edición de la *Lógica del ser* se cita con la sigla y el número de página (por ejemplo (SL 55) para la página 55), mientras que la edición completa de la *Ciencia de la lógica* se cita con sigla, número romano para el tomo y número de página (por ejemplo (LII 325) para la *Ciencia de la lógica*, tomo 2, página 325). También las *Lecciones sobre filosofía del derecho* se citan con la sigla, el número romano para el tomo y el número de página (por ejemplo (Il IV p. 333) para el tomo IV, la página 333 de las *Lecciones*).

El resto de los textos se citan con el nombre del autor y el año de la edición citada. Por lo general, las cursivas en las citas son mías, no se trasladan las cursivas de los originales. Siempre indicamos los casos en los que nos apartamos de esta regla. También he explicitado las adaptaciones gramaticales.

# INTRODUCCIÓN

La mayor parte de la literatura dedicada a Hegel permite suponer que los conceptos centrales, las tesis y claves de su filosofía se han expuesto y explicitado exhaustivamente. De ahí que sea aún más sorprendente que existan lagunas en la investigación que no atañen a cuestiones históricas o internas del sistema, sino de conceptos fundamentales de la propia filosofía de Hegel. Precisamente eso es lo que me parece que sucede con el concepto de *acción*. Aunque el término se encuentra de modo explícito en un lugar destacado del sistema hegeliano, en el capítulo de la moralidad en los *Principios de la filosofía del derecho*,[1] apenas existen estudios que aborden las premisas que están en la base de este concepto en Hegel que lo relacionen con las reflexiones sobre teoría de la acción. Este hecho resulta sorprendente al menos por tres razones. En primer lugar, porque el texto de la *Filosofía del derecho* muestra que Hegel no utiliza el concepto de acción simplemente según el uso normal y cotidiano, sino que se esfuerza en desarrollarlo filosóficamente. En segundo lugar, los problemas de la teoría de la acción se han tratado exhaustivamente en la filosofía analítica en los últimos cuarenta años. En ese campo se ha alcanzado progresos teóricos que pueden ayudar a explicitar las ideas de Hegel.[2] Además de ello, y en tercer lugar, esta ausencia en los estudios hegelianos resulta también sorprendente porque precisamente la filosofía social de

1. En lo sucesivo nos referiremos a ella como *Filosofía del derecho*.

2. Cuando en esta investigación se habla de «teoría de la acción» no se alude con ello a una determinada posición teórica, sino a la totalidad de una disciplina en el seno de la filosofía analítica.

Hegel, la ética y la crítica de la moralidad han estado siempre en el centro del interés por su obra. Y, no obstante, es improbable que estos aspectos de la filosofía de Hegel sean independientes de su concepto de acción. Ésa era por lo menos la opinión —y a ella nos sumamos en este punto— del primer comentarista del capítulo de la moralidad en Hegel:

> Antes de desarrollar el contenido de la acción moral, hay que considerar la propia naturaleza de la acción.[3]

Michelet, cuyo comentario al capítulo de la moralidad de la *Filosofía del derecho* ha sido casi olvidado injustamente, tenía como punto de referencia, junto a la lógica interna de la filosofía hegeliana, las reflexiones de Aristóteles sobre la acción. El intérprete actual, en cambio, puede servirse de medios y posiciones filosóficas mucho más diversas.

## Dos ámbitos de trabajo de la moderna teoría de la acción

En lo que respecta al debate sobre cuestiones de teoría de la acción, que hoy en día se ha vuelto inabarcable, cabe distinguir dos ámbitos centrales de problemas. Podemos distinguirlos con los nombres de «fundamentación de la acción» y «explicación de la acción». Nuestra praxis de la fundamentación de la acción abre los problemas filosóficos siguientes: la clarificación de los conceptos de «imputabilidad» o «intencionalidad» y el análisis de la dependencia descriptiva de las acciones. De nuestra práctica de la explicación de las acciones surgen los problemas del estatus de las descripciones de la acción (¿explicación causal o su negación?), el estatus de las razones (¿sucesos?) o también la conexión entre las acciones y los movimientos corporales. Los autores que atienden principalmente al ámbito de problemas de la fundamentación de la acción, situarán la dependencia descriptiva en el centro, mientras que los autores que quieren analizar el estatus de las explicaciones de la acción atenderán al carácter de suceso de las acciones. Ambas direcciones apuntan a

3. Michelet, 1828, pp. 17 y ss. —sobre el modo de citar véase la nota en la lista de siglas.

problemas centrales del análisis de la acción y de la conceptualidad con la que describimos acciones.

Como permite suponer el lugar del sistema donde se encuentra, Hegel se ocupó en primera línea del problema de la fundamentación de la acción. En su *Filosofía del derecho* encontramos reflexiones sobre la imputabilidad y la fundamentación de acciones, motivadas por el propósito de eliminar las dificultades de la dependencia descriptiva de las acciones respecto de la valoración. De ahí que nuestra investigación se ocupe principalmente de este ámbito de problemas.

**Las tesis y el propósito de esta investigación**

Esta investigación procede de un interés por las cuestiones de teoría de la acción, pero se ocupa en primera línea de esclarecer un concepto central de la filosofía de Hegel. Tiene además un propósito sistemático, en la medida en que no interpreta la argumentación hegeliana desde un punto de vista exclusivamente interno, sino que se ocupa de su contenido objetivo y de su valor explicativo. En ese sentido, la posición de Hegel se verá apoyada por el contenido objetivo tanto como sea posible; allí donde no me parece sostenible no he intentado defenderla desde dentro del sistema.

El propósito indicado de esta investigación está orientado por las dos tesis siguientes: I) en lo que respecta a la interpretación del sistema hegeliano, afirmo que es posible iluminar la consistencia de la construcción lógica y de la argumentación de los §§ 105 hasta 125 de la *Filosofía del derecho*, si se las comprende como tratamiento de problemas de teoría de la acción. Se ha criticado a menudo que el capítulo de la moralidad de la *Filosofía del derecho* es incomprensible y que pretende mezclar de modo forzado elementos teóricos heterogéneos. Esa impresión desaparece cuando se comprende su exposición como elementos de una teoría de la acción. II) En sentido sistemático defiendo la tesis de que Hegel consigue desarrollar en su exposición una teoría de la acción intencional que unifica y anticipa muchas tesis de autores actuales. Así, Hegel —como hoy Castañeda— analizó la forma lógica específica del saber de la acción como «proposición de primera-persona» y con ello concibió una característica im-

portante de las intenciones libremente elegidas. Además de ello, Hegel distingue —como por ejemplo Anscombe y Davidson— entre el suceso y el aspecto descriptivo de las acciones. Esto le permite mantener separadas cuestiones de la causalidad del suceso y la imputabilidad de modo adecuado. Aparte de esto, Hegel también consigue distinguir y determinar lógicamente diferentes formas de intencionalidad. En este punto anticipa tesis de Anscombe y Goldman, así como principios que actualmente se desarrollan en una teoría de la acción, a la cual quiero llamar aquí teoría del plan de acción (Goldman, Brand o Bratman). Es necesario tener en cuenta que Hegel, con su conceptualidad filosófica y su método, estaba en situación de comprender claves centrales de la teoría de la acción e integrarlas en *una* única aproximación. En ese sentido es un hallazgo importante el hecho de que la teoría de la acción de Hegel contenga elementos que —a excepción de Castañeda— se soslayan a menudo. De ahí que la indagación en la teoría de la acción de Hegel sea también sistemáticamente fecunda para el lector actual.

El tema de esta investigación se limita a ocuparse de la cuestión del concepto de acción en Hegel. Hay algunos ámbitos de diferentes problemas que, si bien lindan con la cuestión que nos ocupa, no podemos investigar aquí. Por ejemplo, la solución hegeliana del problema alma-cuerpo en relación con los aspectos relevantes de una teoría de la acción sólo lo abordamos en forma de esbozo (en las conclusiones). Del mismo modo, únicamente interpretamos su teoría de la voluntad en la medida en que es inmediatamente relevante para la formulación de nuestras cuestiones. Tampoco vamos a tematizar asuntos relativos a la filosofía del derecho o la ética: la teoría de la acción se entiende en esta investigación como una disciplina de la filosofía teorética. El contexto de filosofía del derecho de la argumentación hegeliana es por ello prácticamente dejado fuera de nuestra consideración.[4]

4. Pertenece sin duda a los ámbitos más estudiados de la filosofía de Hegel. Hagamos notar que Hegel mismo no habría aceptado sin reservas esta limitación del tema: para él, el concepto de acción debe explicitarse en el marco de la filosofía práctica.

## Sobre el modo de abordar el sistema hegeliano

Todo aquel que emprende el estudio de Hegel a partir de una cuestión que selecciona un aspecto determinado, se sitúa irremediablemente ante el problema de cómo abordar correctamente el carácter sistemático de esta filosofía. Como quizá ningún otro filósofo, Hegel ancló sus ideas fundamentales en la totalidad de su sistema. Del mismo modo, su método argumentativo y la presentación de éste son indisociables de sus premisas fundamentales.[5] A continuación exponemos el modo de abordar esta dificultad en nuestra investigación.

Todos los conceptos centrales y la fuerza fundamentadora de la argumentación dialéctica, en la que Hegel confía, provienen de su lógica. De ahí que sea válida la afirmación de Hartmann: «Sin su interpretación [de la *Lógica*; M.Q.], todo estudio de Hegel es inútil».[6] Sin embargo, en este trabajo no vamos a convertir en objeto de investigación la lógica hegeliana. La conceptualidad de la filosofía del derecho es remitida a la lógica hegeliana para desarrollar el significado sistemático interno del modo más correcto posible.[7] No vamos a justificar filosóficamente el método especulativo de Hegel, de tal manera que no recurriremos a ese método como base argumentativa de sus afirmaciones. En lugar de ello, me he esforzado en todo momento en apoyar las tesis de Hegel con argumentos que provienen estrictamente de fenómenos. Sólo en la exposición de la argumentación hegeliana se usa su lógica como la «moneda universal» con la que se puede pagar. Sin embargo, la fundamentación sistemática de la teoría de la acción de Hegel no se confía a su sistema. Este tratamiento del proceder dialéctico de Hegel ofrece la ventaja de que también aquel lector que no acepta este método pueda seguir los argumentos objetivos de la teoría hegeliana de la acción.

---

5. Cf. sobre este problema Fulda, 1989.

6. Hartmann, 1957, p. 216.

7. En mi comprensión de la Lógica de Hegel sigo los resultados de las investigaciones de Düsing, 1984; Fulda, 1989; Heinrich, 1976 y 1978; Horstmann, 1990; así como Siep, 1991.

**Indicaciones sobre la lectura**

Las dos partes principales están concebidas de tal manera que cabe leerlas de modo independiente. La primera parte puede servir como comentario de los §§ 104 hasta 113, donde es posible remitir las exposiciones de Hegel a cuestiones relativas a la teoría de la acción. En la segunda parte ya no se usa la construcción del texto hegeliano como hilo conductor de la exposición; aquí la guía son las cuestiones sistemáticas de la teoría de la acción. No obstante, esta segunda parte puede servir como comentario a los §§ 114 hasta 125.

La primera parte (I) trata la teoría hegeliana de la voluntad subjetiva atendiendo a sus proposiciones relativas a la teoría de la acción. En ese sentido se determina los presupuestos conceptuales de los que parte Hegel (capítulo 1). A continuación se analiza la forma específica de los fines subjetivos (capítulo 2), que Hegel determina en el contexto de su terminología. La intencionalidad de acciones libres e imputables reside en esta forma específica de los fines subjetivos. Después de una síntesis de los resultados de la primera parte principal (capítulo 3), la segunda parte de esta investigación (II) se ocupa del concepto hegeliano de acción. Se determina primero las categorías generales de la teoría de la acción (capítulo 4), en las cuales se sitúan en primer plano, por un lado, la relación entre causalidad e imputabilidad y, por otro, diferentes formas descriptivas de acciones. Después de la explicación de la forma de la acción, investigo las proposiciones de Hegel relativas al fin de la acción humana (capítulo 5). En este análisis del contenido de la acción se tematiza tanto la racionalidad de la acción como la relación entre acción y moral. En la parte final (III) resumo los resultados de esta investigación y esbozo una interpretación de la solución hegeliana del problema cuerpo-alma, lo cual es conciliable con nuestra interpretación de la teoría hegeliana de la acción.

La formulación de las cuestiones de esta investigación ofrece dos ventajas: en primer lugar, permite una amplia mirada a la filosofía de Hegel a partir de un problema filosófico específico y central. En segundo lugar, permite reconstruir su teoría de la acción de modo ampliamente independiente de las premisas ontoteológicas y metodológicas. De ahí que suscribamos esta formulación de Taylor:

> Of course, for any highly systematic body of thought like Hegel's we can reconstruct the whole from many perspectives. Each one gives us something, though some are more illuminating than others. I believe that looking at Hegels thought from the angle of underlying conception of action provides one of the more interesting perspectives on the whole.[8]

En todo caso, estoy convencido de que una mirada a la teoría hegeliana de la acción no es sólo una «perspectiva interesante» desde la que considerar el sistema, sino que revela una parte fecunda y sistemática de esta filosofía.

8. Cf. Taylor, 1983, p. 1.

*This page intentionally left blank*

# PARTE PRIMERA
# LA VOLUNTAD SUBJETIVA

En el § 113 de la *Filosofía del derecho* Hegel introduce el concepto de «acción»: determina la acción como «exteriorización de la voluntad como voluntad *subjetiva* o *moral*» (R §113). Y añade que «la *acción* sólo tiene lugar cuando la voluntad moral se exterioriza» (*ibíd*., cursiva de Hegel). La primera afirmación designa *toda* exteriorización de la voluntad subjetiva o moral como acción, proporciona una condición *suficiente* para que un suceso sea una acción. Según la segunda afirmación, *sólo* la exteriorización de la voluntad subjetiva o moral es acción. Por tanto, *no* hay acción que no sea exteriorización de la voluntad subjetiva o moral. Esta segunda afirmación designa por ello una condición *necesaria* para que un suceso sea considerado una acción. Es evidente que Hegel, a través de estas dos afirmaciones, convierte la determinación «exteriorización de la voluntad subjetiva o moral» en condición necesaria *y* suficiente para atribuir a un suceso la determinación de «acción».

Hegel fundamenta la introducción del concepto de «acción» con la indicación de que la acción...

> [...] contiene las determinaciones señaladas de: *α*) ser sabida como mía en su exterioridad, *β*) tener una relación esencial con el concepto en la forma de un deber ser y *γ*) estar referida a la voluntad de los demás [R §113].

Esta fundamentación, cuyo sentido todavía tiene que mostrarse a lo largo de la investigación, se retrotrae al desarrollo conceptual de la voluntad subjetiva que Hegel expuso de los §§ 104 a 112.

Esa exposición presupone que las determinaciones de la «voluntad subjetiva» allí desarrolladas conforman la base de aquellas determinaciones de la acción —para aquellas determinaciones, por tanto, que deben constituir el contenido del concepto «acción». Una comprensión más precisa de las tres determinaciones de la acción que expone Hegel en el fragmento citado presupone un análisis del desarrollo conceptual anterior. En el mismo § 113, en el que Hegel introduce terminológicamente el concepto de «acción», separa claramente este concepto de las relaciones de voluntad que se acaban de desarrollar en la esfera del derecho abstracto. Hegel subraya que sólo ahora se puede hablar de acción, ya que incluso la «acción judicial (*actio*)» (*ibíd*.), que se había tematizado en la sección «Violencia y delito», «contiene sólo algunos momentos de la auténtica acción moral» (R §113). «Contiene» estos momentos, como enfatiza el propio Hegel, sólo «de un modo *exterior*» (*ibíd.*). Por eso, «la auténtica acción moral es [...] diferente de la acción judicial» (*ibíd.*).[1]

El proceder de Hegel proporciona el hilo conductor que orienta esta investigación. La estrecha conexión de la «acción» con la «exteriorización de la voluntad subjetiva o moral» justifica comenzar con el análisis de la «voluntad subjetiva» para desplegar el concepto hegeliano de acción. La propia separación que realiza Hegel respecto de la esfera del derecho abstracto permite limitar la investigación en primera línea al capítulo de la moralidad. La construcción de esta segunda parte de la *Filosofía del derecho* proporciona el referente para la construcción de la primera parte de este trabajo, que se orienta inmediatamente al texto de Hegel. De los §§ 105 a 114 expone Hegel la estructura lógica[2] de la voluntad,

---

1. Aquí ya se puede observar que, para Hegel, cabe describir un suceso desde diferentes *perspectivas*, y que desde una de estas perspectivas podemos hablar de acción, por ejemplo, y desde otra podemos hablar de *actio*. La elección de la perspectiva se determina pragmáticamente a través de la función que deba tener la *descripción* de los acontecimientos en cuestión. Al concepto de «descripción» no sólo pertenecen los actos de habla, el concepto debe ser entendido de tal manera que incluya también tanto la convicción del agente (la auto-comprensión del actor en el momento de la acción) como la comprensión de terceros que observan el suceso. En relación con este tema, una introducción terminológica del concepto «en una descripción», que en el debate actual sobre teoría de la acción se usa la mayoría de las veces sin ser definido, véase Chisholm, 1981. Cf. también las observaciones de Davidson 1985, pp. 275 y ss., sobre todo p. 278.

2. «Lógico» significa siempre en las dos partes principales de esta investigación lógico especulativo en el sentido de Hegel.

que es la base conceptual del conjunto de la esfera de la moralidad. Con otras palabras: explicita la estructura lógico-especulativa de la moralidad como una figura[3] de la voluntad. Según la tesis ya citada que se defiende en esta investigación, cabe comprender las dos primeras secciones del capítulo de la moralidad como explicaciones de los distintos aspectos y problemas que caracterizan el fenómeno «acción». La base de estas tres secciones es la figura de la «voluntad subjetiva», que se explicita en los §§ que van del 105 al 112; el § 113 introduce en la construcción el concepto de «acción», mientras que en el § 114 Hegel fundamenta el resto de la construcción del capítulo de la moralidad al exponer las diferentes dimensiones del concepto de acción.

Si vemos con más atención la estructura argumental y el desarrollo conceptual de los §§105-113, encontramos la siguiente construcción: en los primeros tres §§ se introduce los conceptos fundamentales de la figura de la voluntad subjetiva, que proporcionan a su vez el *principio* de la esfera de la moralidad y la base lógica para el desarrollo conceptual que seguirá. Son los conceptos de «sujeto» (en § 105), «subjetividad» (en § 106) y «autodeterminación» (en § 107). Seguidamente Hegel caracteriza la estructura lógica de la figura que está en la base de la voluntad subjetiva como «formal» (en § 108) y explicita su contenido lógico (en § 109). Este carácter formal es la razón del carácter ambivalente del desarrollo dentro de la esfera de la moralidad y conforma el rasgo más importante de esta figura de la voluntad. Este carácter formal proporciona al mismo tiempo la base lógica del carácter específico de la exteriorización de la voluntad subjetiva (en los §§ 110-112).

La construcción del primer capítulo de esta investigación vuelve a trazar este desarrollo conceptual. Empezamos con el análisis del tránsito de la esfera del derecho abstracto a la esfera de la moralidad (1.1), para exponer el desarrollo lógico a través de la determinación de la diferencia de ambas esferas. Aquí se introduce el concepto de *auto-remisión* a fin de explicitar la teoría de Hegel. Este concepto, que no procede de la filosofía de Hegel, expresa la tesis de que en Hegel hay que pensar la «voluntad»

---

3. «Figura» significa que la existencia en cuestión puede ser comprendida como existencia determinada internamente por la estructura conceptual. El desarrollo (onto)lógico del concepto de voluntad determina la figura correspondiente en su existencia, no la referencia exterior a otro existente. Cf. Fulda, 1982, pp. 413 y ss.

por lo general como auto-remisión de la *sustancia* que se organiza y «determina» a sí misma; también hay que comprender las «figuras» persona y sujeto como auto-remisión. En el segundo paso (1.2) se explicita las auto-remisiones «persona» y «sujeto», que son respectivamente el principio de las esferas «derecho abstracto» y «moralidad», y se reconstruye el desarrollo de la voluntad que se realiza en ellos. La tesis ahí es que la «persona» es el momento *general* de la voluntad, cuyo momento *particular* es la relación de la persona con la propiedad.[4] El momento general y particular de la voluntad es aquí sólo en sí en la unidad de la individualidad mediada. Esta figura de la voluntad es al mismo tiempo la libertad[5] que es en sí, que se manifiesta en la manera de la relación de la persona respecto de una cosa (es decir, como libre), pero que, al mismo tiempo, no está dada para los términos de la relación. En cambio, en el «sujeto» el momento general y particular de la voluntad está mediado internamente en una reflexión-en-sí, de tal manera que la individualidad está *puesta* para la voluntad. La libertad ha llegado a ser en este nivel para-sí: esto es interpretado aquí como la conciencia de libertad del

---

4. Hagamos notar en relación con la orientación terminológica la validez del siguiente elemento para esta investigación: cuando se habla de «propiedad» se piensa la intención de la voluntad de una persona caracterizada más arriba como relación. Fuera de esta relación con una voluntad, un objeto no puede ser una propiedad. En ese sentido, el momento de la particularidad pertenece también a la persona, pero permanece como mera posibilidad. No obstante, esta «posibilidad» pertenece conceptualmente («necesariamente») a la persona y no puede ser «exteriorizada».

5. El espíritu objetivo tiene en su base la «voluntad como inteligencia libre» (E §481), que en el desarrollo subsiguiente de la investigación se designa como voluntad en el sentido estricto. En esta figura se sabe «el espíritu como libre» (E §482), de tal modo que se puede hablar, en general, en contraposición a la voluntad sin inteligencia, de libertad que es-para-sí. Esta figura más elevada de la figuración de la libertad aparece de nuevo de manera inmediata, esto es, en-sí. Cuando en esta investigación se habla de libertad de la voluntad en el sentido estricto de la palabra, siempre se remite a la libertad que es para-sí. El subsiguiente desarrollo conceptual en el espíritu objetivo se alcanzará a través de una segunda serie de operadores en sí, para sí y en-y-para-sí, que será aplicada sobre la libertad que es para-sí. El derecho abstracto, según esta interpretación, es el en-sí de la libertad que es-para-sí, mientras que la moralidad es el para-sí de la libertad que es para-sí. Por razones de claridad terminológica dejaremos fuera la primera determinación de la voluntad como para-sí, pues en el espíritu objetivo está en la base de todas las figuras. Sólo allí donde pudieran darse malentendidos usaremos la designación completa.

sujeto actuante, que entiende sus actos como expresión de decisiones libres.[6]

En la base de esta explicación de las determinaciones lógicas expuestas en este § (1.2) está la nueva interpretación hegeliana de la diferencia kantiana entre legalidad y moralidad. El tercer apartado de este capítulo estudia el significado del concepto de «subjetividad» tal como lo utiliza Hegel en relación con la voluntad. La tesis ahí es que Hegel entiende la subjetividad como autodeterminación y explicita el concepto de decisión libre de un agente como figura de esta forma de la voluntad (que es al mismo tiempo la *forma* del concepto en general). A través de esta concepción, como debería quedar claro, la determinación precisa de la «subjetividad» es inmediatamente relevante para una investigación del concepto hegeliano de acción. La figura en la que la libertad de la voluntad llega a ser para-sí permanece, no obstante, incluso «formal» —por razones que provienen de la lógica especulativa hegeliana. Esta caracterización, y así lo indica la tesis del cuarto apartado (1.4), es la clave para entrar en la crítica hegeliana de la moralidad, y es por ello una perspectiva relevante. Pero, al mismo tiempo, denomina el modelo lógico fundamental que está en la

---

6. En la Filosofía del derecho, pero también en otras partes de su sistema, Hegel habla de manera distinta sobre la libertad. Ya sólo en la *Filosofía del derecho* distingue la «libertad concreta» (R §129 o 141) de la «libertad formal» (R §10, §22 o §123), también llama a la primera «real» (R §10, §22 o §23) y a la segunda libertad «subjetiva» (R §106 o §121). Además de ello también distingue el «libre arbitrio» de la «libertad de autodeterminación» (un buen ejemplo lo encontramos en R §15), si bien distingue ésta —a causa de su carácter formal— de la libertad concreta en sentido propio. La mera autonomía subjetiva, si es llevada a oponerse a los contextos éticos de una comunidad social, puede convertirse en «libertad negativa» (R §5), la cual despliega una fuerza destructiva. En la base de esta reflexión está la interpretación hegeliana de la Revolución Francesa, que no recordaremos aquí por tratarse de un lugar bien conocido de su obra. Teniendo en cuenta que las correspondientes determinaciones relevantes de «libertad» van a ser tematizadas a lo largo de esta interpretación y que además el concepto hegeliano de libertad ya ha sido estudiado (cf. Angehrn, 1977), sólo quiero mencionar aquí brevemente la estructura especulativa fundamental que, según Hegel, siempre está en la base de la libertad. La capacidad para la «plena autorreferencia» (Angehrn, 1977, p. 19), que en la terminología de Hegel puede llamarse «estar consigo mismo en el otro», es el origen de la libertad. Por eso, en Hegel «libertad» significa superar la diferencia sujeto-objeto, una cualidad lógica que Hegel llama «infinito». Esta autorreferencia está en la base de la personalidad y de la conciencia de la libertad individual —tanto de la libertad de elección como de la autonomía moral. En cualquier caso, la tarea de la exégesis será precisar el lugar lógico de esta autorreferencia dentro de la estructura de la voluntad. Es lo que intentaremos hacer en el primer capítulo de esta investigación.

base del conjunto de la esfera de la moralidad, y con ello también *a fortiori* en el concepto hegeliano de acción.

Después de explicitar los conceptos fundamentales usados por Hegel y las determinaciones lógicas abordadas por él a través de estos cuatro pasos de la investigación, en el segundo capítulo (2) se investigará las consecuencias que el propio Hegel extrae de esta situación conceptual. Aquí vamos a profundizar en las tres determinaciones que Hegel nombra en el § 113 y que en los §§ anteriores ha desplegado como tres «peculiaridades».

La peculiaridad de la actividad orientada a fin de la voluntad subjetiva, así indica la tesis central, es la primera piedra en la construcción de la teoría hegeliana de la acción, que promete proporcionar una teoría de la *acción intencional*. Los conceptos hegelianos de «forma», «contenido» y «subjetividad» son determinados primero en la relación lógica dada por Hegel y luego expuesta en relación con el tema de este trabajo, el concepto de acción. Formulada de modo más preciso, esta concepción se puede sintetizar en la tesis siguiente: el análisis hegeliano de «la determinación particular de la identidad del contenido desde el punto de vista moral de la libertad para-sí» (cf. R §110)[7] se puede interpretar como análisis lógico del concepto de *acción intencional*. Después de haber determinado en un primer paso la *intencionalidad* (2.1) como el rasgo específico de las acciones libres, se analiza la interpretación hegeliana de este rasgo de las acciones libres (2.2). Finalmente se tematizará la objetivación del fin que se realiza en una acción desde el punto de vista de la relación entre subjetividad e intersubjetividad (2.3). En el tercer capítulo (3) se presenta un resumen de los resultados obtenidos por la interpretación hasta ese punto, así como de las cuestiones tanto resueltas como no resueltas. Quiero indicar que este capítulo constituye una *síntesis*, es decir, en él se conectan las distintas partes abordadas, que en principio debían aparecer separadas. De ahí que esta síntesis haga avanzar la argumentación y no se limite a recapitular el estado de la investigación.

---

7. Formulada de ese modo, esta afirmación todavía no es comprensible. La tarea de la primera parte de esta investigación es hacerla *inteligible*; en cambio, hacerla *plausible* es el propósito del conjunto de la investigación.

# CAPÍTULO 1

# LOS PRESUPUESTOS CONCEPTUALES: PERSONA Y SUJETO

## 1.1. **Transición del derecho a la moralidad**

El delito y la justicia de la venganza representan «la figura del desarrollo de la voluntad» (R §104), en la que se realiza «la diferenciación entre lo universal en sí y lo individual que existe por sí en contra de aquél» (*ibíd*.).[1] La voluntad general que es en sí, según la concepción hegeliana, es el sistema de las determinaciones del derecho abstracto. Estas determinaciones tienen como base el principio «personalidad», que es expresión del momento general de la voluntad en tanto concepto. Hegel designa este momento general con la fórmula «Yo = Yo», en la que se expresa la autorreferencia pensante. En esta autorreferencia se supera la diferencia sujeto-objeto, pues —así interpreta Hegel la fórmula «Yo = Yo»— la cópula expresa una identidad del sujeto con el objeto. Al mismo tiempo, esta fórmula es expresión de la conciencia de libertad de una voluntad pensante, que está libre de toda determinación y puede dirigirse a todos los objetos posibles. La realización de esta referencia al objeto (en el estadio del

1. La teoría hegeliana del derecho reside en la tesis de que el momento general de la voluntad, que se denomina por la fórmula «Yo = Yo», es el origen de la libertad y del derecho en todas las figuras. En el estadio de la voluntad que-es-en-sí, esta autorreferencia está mediada a través de «cosas». La voluntad general que es en sí es idéntica al derecho abstracto; en cambio, la voluntad general que es para sí es idéntica a la esfera de la moralidad. Cuando en las páginas siguientes se identifica el derecho abstracto con la voluntad existente en sí, siempre se piensa en la copertenencia de ambas partes. Sólo por razones expositivas elegimos la fórmula abreviada. «General» es esta voluntad a través del momento general, es decir, a través del pensamiento o de la razón.

en-sí) es la toma de posesión y las relaciones de propiedad. Además de ello, la formulación citada también expresa en Hegel que esta auto-remisión es completamente «general». Toda voluntad pensante se encuentra en esta relación consigo misma en la que no entra nada de su individualidad, su voluntad particular. Hegel emplea este resultado —el juego recíproco del momento general y el ser-en-sí inmediato— para fundamentar la *legalidad* como principio de la determinación de adecuación al derecho en el contexto del derecho abstracto. La tesis de Hegel es que la relación consigo de la voluntad que se expresa en la fórmula «Yo = Yo» conforma la base conceptual para la legalidad. Puesto que esta auto-remisión es completamente «general», en el derecho abstracto sólo se acepta aquellos contenidos que pueden ser queridos por la voluntad general, es decir, por todas las voluntades particulares. Ahí es necesario que estos contenidos puedan trasladarse, libres de contradicción, a la generalidad de la voluntad particular. Esto se examina en el test de universalización. Por eso —también a los ojos de Hegel— el test de universalización propuesto por Kant es adecuado para el derecho abstracto, ya que la fórmula expresa el momento «general» de la voluntad. Hegel sigue aquí la concepción kantiana de las relaciones de derecho (cf. R §29), pero ve ahí solamente una determinación negativa y orientada al principio de libertad de contradicción.

Se puede comprender la concepción de la legalidad, que Hegel quiere fundamentar filosóficamente con su teoría de la voluntad, como un esquema de interpretación que se aplica al comportamiento humano. El test de universalización proporciona una descripción de este comportamiento y le atribuye los predicados «permitido» o «prohibido». Según este principio, cada comportamiento es descrito como un caso de comportamiento racional, que debe seguir una regla universalizable.[2] Sólo se toma esta cualidad «universal» del comportamiento y se deja a un lado la perspectiva particular del individuo. Por «legalidad» se entiende en esta investigación exclusivamente una perspectiva específica sobre la acción humana, no sobre una determinada convicción de un agente.

---

2. En la base de la teoría hegeliana está la idea de que la racionalidad de un comportamiento equivale a seguir una regla universalizable. Volveré a ocuparme de esta premisa de la teoría de la acción a lo largo de este trabajo.

Nos encontramos con la siguiente conexión entre el derecho abstracto, la moralidad, la legalidad y la capacidad de universalidad: el procedimiento de la universalización se corresponde con la esfera del derecho abstracto, pues se adecúa al momento general de la voluntad. En cambio, en la esfera de la moralidad, a causa del carácter formal de la voluntad subjetiva, este procedimiento queda vacío. Mientras que este procedimiento posibilita, para el derecho abstracto, atribuir a determinados actos los predicados «permitido» o «prohibido», esto no es válido para la esfera de la moralidad. Del mismo modo, el procedimiento de universalización, a causa de su carácter formal, no puede ser aplicado a la esfera de la eticidad y por ello no comprende tampoco todos los derechos.[3] Los predicados «permitido» y «prohibido», que sólo pueden ser atribuidos a una acción en razón del test de universalización, deben ser restringidos a «permitido en el sentido del derecho abstracto» (de modo análogo a «prohibido»). Esta formulación es suficiente, pues en la esfera de la moralidad no es posible alcanzar ningún éxito por medio de este procedimiento.[4]

*Precisiones terminológicas*

En este punto es necesario indicar algunas precisiones terminológicas[5] para diferenciar conceptualmente las diferentes perspectivas sobre el comportamiento humano.

En la filosofía de la naturaleza, Hegel describe el instinto como la «finalidad que obra de un modo inconsciente» (E §360) e identifica en el agregado a E §359 la voluntad con el proceso práctico en general. Además de ello, en las notas marginales a R §8 dice que la voluntad en general es la «forma del objetivo». Y también, en el capítulo sobre la teleología en la *Ciencia de la lógica*, menciona el organismo como figura orientada a un fin (cf. LII 385).

---

3. El propio Hegel habla en lugares posteriores de «derecho formal» (cf. R §126).

4. Aquello que comparten las esferas del derecho abstracto y de la moralidad, a saber, el hecho de que sean expresión del momento general de la voluntad, lleva a emplear el procedimiento de universalización. El para-sí de la moralidad lleva al vacío de contenido de este criterio (cf. R §135). En cambio, en el nivel del en-sí esto no es válido, pues la institución de la «propiedad» «subyace previamente como principio firme» (*ibíd.*).

5. Se trata aquí de mis propias determinaciones terminológicas, las cuales no son idénticas a las de Hegel.

De ahí que sea necesario distinguir un concepto de voluntad amplio y otro restringido. El concepto amplio de voluntad debe extenderse a la actividad humana orientada a un fin, mientras que el concepto restringido de voluntad supone la inteligencia o el pensamiento y la capacidad de representación. La voluntad en el sentido restringido es actividad autoconsciente orientada a un fin. Hegel introduce este concepto de voluntad en E §468. Y como la filosofía del derecho sólo trata de la voluntad racional, en la nota marginal ya citada, en la cual menciona el concepto de voluntad en sentido amplio, Hegel dice que este concepto de voluntad es «superfluo para esta obra» (R §8R). Sin embargo, para el transcurso de la investigación esta distinción no es del todo superflua, pues ha sido tenida en cuenta en las precisiones terminológicas precedentes. En nuestro trabajo será válido lo siguiente: usaremos «actividad» y «exteriorización de la voluntad» para todas las expresiones de la voluntad (de la voluntad tanto en sentido amplio como restringido). Con ello, «activo» caracteriza a quien realiza la acción. El término «obrar» sólo es válido para el ámbito del concepto restringido de voluntad, a dicho término le corresponde el de «actor» como denominación de quien ejecuta la acción.

Cuando es considerado desde el punto de vista de la legalidad, este «obrar» es descrito de tal manera que se concibe al actor como «persona». Esta descripción concibe a quien actúa como persona jurídica y, frente al suceso, sólo adopta la perspectiva externa con la medida de la racionalidad y la universalidad. La descripción del punto de vista de la legalidad es ahí un caso especial de la descripción del obrar como «hecho». El concepto de «hecho» comprende todas las descripciones de un suceso de acción que no abordan el obrar desde la perspectiva del propio actor. Como en esta investigación no nos ocupamos específicamente de la perspectiva jurídica, no haremos más distinciones en este punto (cf. capítulo 4). Si describimos un comportamiento desde la propia perspectiva de quien actúa, la concebiremos como «acción», y al agente, como «sujeto». Esta descripción comprende a quien actúa como persona moral y describe el suceso como resultado de su elección[6] y su perspectiva particular.

---

6. La diferencia entre hecho y acción no es idéntica a la diferencia hegeliana, que también vamos a tematizar a lo largo de esta investigación (cf. 4.1). También Enskat entiende la diferencia entre «la condición jurídica del

«Obrar» selecciona en el conjunto de aquellas actividades en las que está involucrada la voluntad en el sentido restringido del término. Cabe comprender los sucesos que son descritos como «obrar» como «hechos», por un lado, pero también como «acciones», por otro. «Obrar» es neutral frente a esta diferencia, pero determina al mismo tiempo el ámbito para los «hechos» y las «acciones». Ambos modos de descripción, «hecho» y «acción», se conciben de modo coextensivo.

Finalmente se distingue también entre contenido en sentido amplio y contenido en sentido restringido. Contenido en sentido general significa aquí el objeto de la voluntad en sentido general —comprende «necesidad» y «contenido» en sentido restringido. Los objetos de la voluntad en sentido restringido, en cambio, son siempre «contenido». Para evitar aquí un malentendido digamos ya que la pertinencia de hablar de voluntad en sentido amplio o en sentido restringido depende de cada comportamiento concreto. Sin duda, un ser humano puede realizar actividades que no sean un obrar. La conexión entre la actividad y quien actúa es la siguiente: cuando un suceso, por ejemplo, es interpretado como obrar, se presupone que hay implicados un actor y la voluntad en sentido restringido. Si se describe como actividad, entonces se presupone que en general hay una voluntad implicada —y se deja abierto si se trata quizá incluso de un obrar. La elección del tipo de descripción para el suceso determina cómo se comprende su origen.[7] Además de ello, también es posible que un tipo de suceso sea para un individuo un obrar y que para otro sea una actividad. También es posible que para el mismo individuo un determinado comportamiento sea considerado en un momento dado obrar y en otro momento actividad.[8]

La legalidad, que Hegel reconoce como medida del obrar desde el punto de vista del derecho abstracto, no se puede considerar determinación completa de la voluntad y de la «idea de

---

actuar» y la «moralidad de la acción» como diferenciación de «distintos caracteres de la acción» que no cabe concebir de modo extensional como diferenciación de «distintas clases de acción». Las citas proceden de Enskat, 1986, p. 63.

7. Hegel interpreta esta relación de implicación en los conceptos de su lógica de la reflexión como «presuposición».

8. Así sucede a quien comienza una vida de fumador, las primeras veces que enciende un cigarro se trata de un obrar, mientras que, pasado un tiempo, es ya una actividad. Uno acude al cigarro sin que medie ninguna decisión.

derecho» (R §1).[9] Con esta medida uno sólo llega a la concepción de que «lo racional sólo puede aparecer como una limitación para esa libertad» (R §29). Con ello, para Hegel, el ámbito del derecho abstracto está agotado, pero no la idea de derecho o de la libertad en su totalidad. La necesidad conceptual de una determinación subsiguiente de la voluntad de la legalidad (expresión del momento general en la forma del en-sí) a la moralidad (expresión del momento general en la forma del para-sí) se da también en el § «Violencia y delito» (R §90). Un análisis de estos fenómenos «es al mismo tiempo el progreso de la determinación conceptual interna de la voluntad» (R §104).

*El delito*

En el delito se muestra que el actor decide, como voluntad particular, lesionar el derecho abstracto válido en sí. Esto sucede por el «querer del individuo» (R §100), de tal manera que, en el hecho del delito, está al mismo tiempo la «racionalidad formal» (*ibíd*.) de una acción. Con ello, frente al derecho abstracto que es en-sí expresión de la racionalidad universal (negativa, limitadora) de hecho, aparece un obrar que, por un lado, es irracional en lo que respecta a la medida de la legalidad: el delito lesiona la condición de la libertad de contradicción en el sentido de que la coexistencia de personas libres se vuelve imposible. Por otro lado, el delito —en tanto querer de una inteligencia— es formalmente racional. Está subordinado a la medida de la razón, pero no es suficiente.

De ahí que, para Hegel, el delito sea en sí nulo, pues sólo existe como negación de la racionalidad general.[10] Del lado del delincuente (como persona) deriva Hegel de esta nulidad interna del delito la racionalidad de la pena, que interpreta como restauración de la razón general. Esta restauración mide al delincuente según la medida interna de su obrar, expresión de un querer racional, el ser universalizable y adecuado al derecho (cf. R §100), y la lesión de una voluntad particular (cf. R §96). La «pena» y con

9. Seguramente de modo no plenamente justificado, Hegel reprocha esto a sus predecesores, Rousseau, Kant y Fichte. Puesto que no podemos ocuparnos aquí en extenso de la dimensión filosófico-jurídica de la teoría hegeliana de la voluntad, remitimos a Baum, 1978.

10. Hay que tener en cuenta aquí que el delito, de modo distinto a la «injusticia de buena fe» (R §84), implica un saber sobre la injusticia que se comete.

ello la «subsunción» del delincuente bajo su propio «principio» (cf. HE §414 y E §500) al mismo tiempo es —según su estatus lógico— la negación de una negación ocurrida previamente y, en tanto tal, afirmación. Sólo en el castigo se muestra la «realidad efectiva» del derecho, ya que se verifica a través de su negación.

La voluntad como concepto se encuentra en contradicción consigo misma en el delito, contradicción que es superada con la pena. En esa superación de la negación interna el derecho llega a ser idea (en el sentido de Hegel). Para que la voluntad pueda llegar a entrar en contradicción consigo misma, ambas determinaciones de la voluntad deben entrar en contradicción. Para ello es necesario que estas dos determinaciones (general y particular de la voluntad) estén en oposición. Dos determinaciones, que pueden llegar a entrar en una posible contradicción, se encuentran, según la lógica de Hegel, en la determinación de oposición (cf. LII 40 y ss.), si es válido además que estas determinaciones son «determinaciones de la reflexión», es decir, que cada determinación contiene en sí la referencia a su contrario como momento negado.[11] En el caso del delito, todas estas condiciones se cumplen, pues en éste la voluntad particular, que contiene la voluntad general, niega al mismo tiempo también esta voluntad general a través de su obrar. Cada determinación de la voluntad niega la otra determinación, aunque cada una posee esencialmente la referencia implícita a la otra determinación. Con ello, la voluntad se encuentra, en tanto unidad de ambas determinaciones, en una contradicción consigo misma.

Aquí reside la razón lógica de que Hegel caracterice la pena como «honor» del delincuente. Sólo en la medida en que se castiga al delincuente, se considera su delito expresión de una voluntad racional. Hegel critica en general en las otras teorías de la pena el hecho de que no conciban al delincuente como racional o el delito como una negación. Pero si se acepta eso, como hace Hegel, hay que aceptar conceptualmente que la racionalidad abstracta, que está en la base de la legalidad, y la racionalidad formal de la determinación de la voluntad libre para sí de un actor, pueden entrar en contradicción. Esto implica que la voluntad general y la particular están en «oposición» (R §104). La argumentación de Hegel se basa en que la determinación *unilateral*

11. Sobre ello Wolff, 1981, pp. 146 y ss.

de la voluntad general como legalidad (R §29) conduce a que la voluntad particular pueda entrar ahí en contradicción. Como ambos lados de la contradicción son momentos de la voluntad, ésta entra en contradicción consigo misma, la cual es superada en la pena. En virtud de ello el derecho llega a ser idea y la voluntad se verifica como «concepto». Según la interpretación de Hegel, la legalidad y la moralidad conforman una contradicción en la que cada término relacionado implica al mismo tiempo su contrario negado, lo contiene, por así decirlo, como medida interna. Por ello, la concordancia de legalidad y moralidad sólo es posible y exigible conceptualmente como un «deber», sin que esta concordancia sea garantizada conceptualmente en este nivel. Ésa es la razón por la que Hegel caracteriza la esfera de la moralidad como esfera del deber.

*La justicia de la venganza*

La negación del delito implícita en la pena exige, por su parte, una figura particular de la voluntad: la «justicia de la venganza» (R §104). Hegel determina esta figura como una voluntad particular, que quiere la «compensación» (R §101) y la restauración de la voluntad general, del derecho. Esta «venganza» es «justa según su contenido» (R §102), pues su objetivo es la validez del derecho mismo. No obstante, «según la forma es la acción de una voluntad subjetiva» (*ibíd*.), pues la justicia de la venganza es la determinación de la voluntad del individuo implicado, el cual, en tanto está implicado de ese modo, es también una voluntad particular. Puesta así en la forma de la voluntad subjetiva, la venganza es justa sólo de manera contingente. Una voluntad subjetiva puede, en razón de su forma, así dice Hegel, «colocar su infinitud en cualquier lesión que ocurra» (*ibíd*.). De ahí que no esté garantizada conceptualmente en la figura de la venganza una concordancia de forma y contenido. En virtud de esta concordancia sólo contingente, la venganza transmite la impresión de que sólo está orientada a causar daño.

*La justicia punitiva*

Por estas razones, Hegel ve implícita en los pensamientos de «compensación» no sólo la figura de la «justicia de la venganza»,

sino también de la «justicia punitiva» (R §103). Hegel puede extraer esta conclusión, ya que el derecho, para ser idea, debe realizar una negación de la negación. No obstante, en la figura de la justicia de la venganza, amenaza una iteración infinita, amenaza traer con ella la primera represalia de la venganza a manos del partido contrario. En lugar de alcanzar una negación de la negación, amenaza aquí la figura del «mal infinito» (LI 125), en el que cada negación permanece siendo una negación simple, de tal manera que la oposición de infinito como negación de la negación y finitud como negación simple se reproduce de manera indefinida (cf. LI 125 y ss.). En el plano de los fenómenos, esto corresponde a la consideración de que en la venganza de una voluntad subjetiva no se ve la restauración del derecho, sino sólo una nueva lesión del derecho, que por su parte requiere una represalia. La causa conceptual de este peligro es que la figura de la justicia de la venganza aparezca en la forma de la voluntad subjetiva, en la cual no hay todavía correspondencia entre forma y contenido. Esta diferencia, a saber, que el contenido sólo sea justo de manera contingente, impide la requerida —y también pensada en la restauración del derecho— negación de la negación. Y *por eso* está implicada también en este pensamiento la figura de la «justicia punitiva». La restauración del derecho implica...

> [...] la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder; es, pues, la exigencia de una justicia no vengativa sino punitiva [R §103].

Esta instancia exigida de la «justicia punitiva», provista de poder para imponerse, implica según Hegel algo más:

> Se tiene ahí, en primer lugar, la existencia de una voluntad que, en cuanto voluntad subjetiva particular, quiere lo universal como tal (*ibíd*.).

La argumentación de Hegel muestra una conexión conceptual entre la posibilidad de la restauración punitiva de un ordenamiento legal infringido y el pensamiento de una concordancia conceptualmente necesaria de la voluntad particular y la general. La instancia de una imposición jurídica que abarque todos los intereses y sea neutral no es concebible sin la presuposición

implícita de una voluntad particular, cuyo contenido particular es exclusivamente la restauración del derecho.

Esta conexión conceptual se produce en el argumento de Hegel a través de la suposición de que el derecho debe ser idea y que además debe producir una negación de la negación. Hay que dejar constancia de que la argumentación de Hegel tiene como presupuesto su lógica especulativa y las premisas de contenido de la voluntad como concepto, así como del derecho como idea. Pero también se hace visible que Hegel consigue con estos medios exponer un análisis de la pena que da cuenta de la comprensión cotidiana y que ve al delincuente como a alguien a quien hay que castigar y no sólo obligar. En la concepción de Hegel se evita así considerar al delincuente como un «animal» y la pena únicamente como escarmiento que sirva de ejemplo. Además de ello, Hegel sortea la dificultad que supone tener que justificar una medida de castigo que alcanza los derechos del delincuente, en tanto concibe la pena como negación de la negación. Y, por último, la teoría hegeliana de la voluntad como concepto logra también comprender el derecho como figura del momento general de la voluntad, que es racional en sí, y al mismo tiempo puede describir un delito como acción racional. Aquí podría haberse dado el siguiente dilema: suspender la equiparación de derecho y razón universal o bien concebir el delito como no-libre, en tanto irracional.

*La transición*

La exigencia de una voluntad particular, que quiere lo general en tanto tal, significa lo mismo para Hegel que el «concepto de moralidad» (*ibíd*.). Así ha resultado este concepto de la figura del delito y de la justicia punitiva. Las dos determinaciones de «legalidad» y «moralidad», que en Kant se encuentran yuxtapuestas, están vinculadas desde el punto de vista de la reflexión lógica: la práctica de la pena presupone[12] el concepto de moralidad en el sentido expuesto más arriba, al mismo tiempo el concepto de moralidad es puesto como resultado del movimiento del concepto de la propia legalidad. Por un lado, tenemos enton-

12. Es evidente que, con esta determinación conceptual, Hegel sigue la concepción de Kant. En su base está la idea del imperativo categórico, que debe constituir el principio de la moralidad (cf. sobre ello 5.2).

ces la relación de implicación del presuponer; por otro, el desarrollo subsiguiente, el poner de una nueva figura de la voluntad.

Ahora es posible comprender la determinación de Hegel del «Tránsito del derecho a la moralidad». En el § 104 de la *Filosofía del derecho* dice:

> Según su concepto, su realización es en sí misma la eliminación del ser en sí y de la forma de la inmediatez en la que en un primer momento se encuentra (§ 21) y que tiene su configuración en el derecho abstracto. De este modo se pone en primer lugar en la oposición de la voluntad universal *en sí* y de la voluntad individual que existe *por sí*, para luego, por la eliminación de esta oposición, por la negación de la negación, determinarse, en cuanto negación que se refiere a sí misma, como voluntad *en su existencia*, de manera de ser no sólo voluntad libre en sí, sino *por sí misma*. En el derecho abstracto la voluntad sólo existía como *personalidad*, de ahora en adelante la tiene como su *objeto* propio. La subjetividad de la libertad, que es de esta manera por sí infinita, constituye el principio del *punto de vista moral*.

Esta exposición de Hegel procede de su concepto de pena, en el que la voluntad general que es en sí ha llegado a ser «efectiva» a través de la superación de la forma de la inmediatez, la cual caracteriza el derecho abstracto. Sin embargo, el lugar en el que surge el punto de vista moral en esta «negación de la negación», no es la propia pena. El punto de vista moral consiste más bien en la auto-remisión de la voluntad, «ponerse primero en la contraposición de la voluntad existente entre lo universal en sí y lo singular para sí». El punto de vista moral, así como «la subjetividad infinita para sí de la libertad» está «puesta» en la oposición, es decir, es una implicación conceptual de la propia «pena». Con ello, el punto de vista moral es el momento de la «reflexión de la voluntad en sí» (R §105), como expone Hegel poco después. El punto de vista moral tiene su origen conceptual en la comprensión del obrar como delito y de la justicia punitiva. La introducción de una instancia punitiva implica el pensamiento de la concordancia de la voluntad particular con la voluntad general, que está dada para la voluntad particular. Sólo esta concordancia puede cumplir el pensamiento pensado en el concepto de la justicia punitiva. El punto de vista de la moralidad se interpreta entonces como una nueva auto-remisión de la voluntad, que ya no es más la auto-remisión de la universalidad únicamente abs-

tracta de la voluntad que es en sí (cf. R §29). La voluntad está ahora reflejada en sí y ha entrado en una relación de la voluntad general y particular, que es a su vez una auto-remisión del momento general y del particular de la voluntad en tanto que concepto.

Hegel determina esta nueva auto-remisión de tal modo que es «no sólo voluntad libre en sí, sino para sí misma» (R §104). Hegel comprende esta determinación de remitirse a sí misma como el devenir-para-sí de la infinitud de la voluntad, que ya remite a sí misma en la conciencia de la libertad del «Yo = Yo» y con ello es ya infinita. La voluntad, en lugar de comportarse libremente frente a los objetos —como en el derecho abstracto—, que se convierten así en propiedad, se comporta en el sujeto moral libremente en relación consigo misma. Pues en la oposición conformada por el delito y la pena está «puesta» la exigencia de que la voluntad particular quiere la voluntad universal *en tanto tal*.

Con ello la libertad de la voluntad, que hasta ahora sólo se expresaba en el trato propietario con los objetos y en el trato negativo y limitador con otras personas, se ha desarrollado hasta alcanzar la libertad subjetiva. Esta libertad consiste en que el sujeto se determina a sí mismo a querer lo racional y lo conforme a derecho en sí. Pero también en el delito se piensa la libertad para sí de un sujeto, el cual se decide por un contenido particular en contra del contenido general y convierte así el contenido particular en general. También ahí se piensa el para-sí de la libertad en la decisión del sujeto por un contenido particular.

En esta determinación subsiguiente de la libertad como auto-remisión interna a la voluntad, en la cual la libertad que es en sí llega a ser para sí, en esta relación de la voluntad en-sí y para-sí también se piensa una concepción modificada del actor. Desde el punto de vista terminológico, Hegel denomina este desarrollo la determinación que lleva de la «persona al sujeto» (R §105); vamos a investigarlo en el próximo § para comprender con mayor precisión el significado del punto de vista moral y de la voluntad subjetiva.

*De nuevo la terminología: auto-remisión*

Para la interpretación del texto hegeliano he empleado un concepto que no forma parte de la teoría hegeliana. Desde mi punto de vista, el concepto de *auto-remisión* es útil para la inter-

pretación de la teoría hegeliana por dos razones. En general, hay que distinguir dos niveles en la argumentación de Hegel. En el nivel lógico especulativo, Hegel desarrolla las diversas figuras de la voluntad como realizaciones autorreferenciales del absoluto. Cabe comprender el conjunto de la filosofía de Hegel como el intento de resolver los problemas ontológicos (y otros problemas metafísicos) a través de la tesis del absoluto que se piensa a sí mismo y que en ese pensamiento se desarrolla hacia sí mismo. Hegel concibe este absoluto como subjetividad absoluta, que se despliega en su autoconocimiento y en el proceso de desenvolvimiento de sí hacia formas de ser cada vez elevadas y adecuadas (configuraciones y conceptos). El término *auto-remisión* me parece apropiado para referir este sentido de la metafísica hegeliana.[13] En la esfera de los fenómenos tratados por Hegel, que nosotros hemos interpretado aquí, también es igualmente adecuado el uso del término auto-remisión. Según (mi comprensión de) la teoría de Hegel, hay que entender a la «persona» y al «sujeto» como auto-remisión de los sujetos concretos, en la base de los cuales están del mismo modo las auto-remisiones ontológicas de la sustancia absoluta. Si desligamos la descripción hegeliana de los fenómenos de estos cimientos metafísicos, sigue siendo sugerente y de interés la idea de que la personalidad y la subjetividad sean formas descriptivas o modos de la auto-interpretación de los actores racionales.

La elección del término auto-remisión cumple una doble función: primero, muestra la conexión de los dos niveles de la filosofía hegeliana; segundo, proporciona una descripción de los fenómenos que también es intuitivamente plausible sin el trasfondo metafísico. Además de ello, esta elección conceptual descubre también algunos rasgos modernos de la filosofía hegeliana que en su terminología propia quedan más bien ocultos.

A pesar de estas ventajas, también deberíamos ser conscientes de las carencias que supone la terminología aquí empleada: el concepto de «auto-remisión» no es ni un concepto técnico preciso en filosofía ni un concepto del lenguaje cotidiano. En lo que respecta a este último, hay que confiar aquí en la pre-comprensión intuitiva del lector, que debe tomar el concepto sólo como

13. En estas precisiones terminológicas los trabajos de Dieter Heinrich han sido una referencia importante. Cf. Heinrich, 1982, p. 3, y 1982*a*, ensayos 4 y 5.

acceso y apoyo para poder comprender los fenómenos descritos. El estatus del concepto «auto-remisión» como término filosófico especializado es más el nombre de un programa de investigación que un concepto preciso. Ahora bien, los problemas que implica este concepto no pueden ser abordados en este trabajo —exigen una investigación específica.

### 1.2. **De la persona al sujeto**

En este apartado analizaremos los significados de ambas autoremisiones: «persona» y «sujeto», que son los *principios* para la esfera del derecho abstracto y de la moralidad. Nos preguntaremos ahí qué momento de la voluntad en tanto que concepto está en la base de cada principio. A través de ese procedimiento deberemos exponer el momento lógico característico para cada principio respectivo. En el caso de la «personalidad», el momento general de la voluntad será la autorreferencia pensante del Yo = Yo. Con ello es indudable que para la esfera del derecho abstracto también son importantes los otros momentos de la voluntad que se hallan en la base como concepto. Por supuesto, a la persona le corresponde también el momento de la particularidad y de la individualidad, en cualquier caso solamente —así dice la tesis— a través de la referencia mediadora a la propiedad. En lo que respecta al «sujeto», según la tesis correspondiente, el momento lógico de la individualidad como reflexión en sí conforma el fundamento lógico especulativo. Y como la individualidad es la unidad de universalidad y particularidad, en ella están integrados los otros momentos del concepto.

#### 1.2.1. *Persona*

*La lógica del concepto persona*

Los §§ 34 al 40, que introducen la primera parte de la *Filosofía del derecho*, contienen la aparición del concepto «persona» en el sentido en que Hegel lo utiliza en el § del «derecho abstracto». La voluntad, que se encuentra al comienzo del desarrollo conceptual «sólo en su concepto abstracto» (R §34) y con ello tiene

«la determinación de la inmediatez» (*ibíd*.), es «la voluntad en sí misma individual de un sujeto» (*ibíd*.). A la voluntad determinada como concepto le corresponde el momento de la particularidad, que se encuentra en el hecho de que la voluntad de un sujeto concreto tiene siempre «un contenido ulterior constituido por fines determinados» (*ibíd*.). En cuanto contenido «exclusivamente individual» (*ibíd*.), la voluntad se remite a este contenido particular «al mismo tiempo ante ella como un mundo exterior, inmediatamente dado» (*ibíd*.). La determinación de la voluntad como concepto, determinación de ser «exclusivamente individual», implica también en la lógica de Hegel la determinación de la «universalidad», que le corresponde al concepto —no sólo como voluntad— en general. Este momento de la universalidad es «la simple relación consigo en su individualidad, relación autoconsciente, pero carente de contenido» (R §35) —una relación que determina el sujeto concreto hacia la persona. En el nivel de la determinación conceptual, la «personalidad» (*ibíd*.) es para Hegel entonces idéntica al momento general de la voluntad en tanto que concepto.

*El fenómeno de la libertad*

El fenómeno que quiere explicitar Hegel en esta descripción con los medios de su lógica especulativa es la conciencia del sujeto de poder distanciarse de todas sus determinaciones, abstraerse de todas ellas. En el saber acerca de esta capacidad se muestra una «simple relación» (R §35) que permanece finita, pues sólo surge por medio de una abstracción, pero que es al mismo tiempo expresión de la conciencia de libertad dentro de la finitud. La auto-remisión de la voluntad que se muestra en este saber comienza allí donde «el sujeto tiene conciencia de sí no meramente como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como algo abstracto» (*ibíd*.). Esta forma de autoconciencia se diferencia de otras formas de autorreferencia explicitadas anteriormente en la teoría del espíritu subjetivo, como por ejemplo el sentimiento de sí, en cuanto que es autorreferencia «pensante».[14] Indicación de esta diferencia es la expresión «Yo», porque muestra la autorreferencia pensante de la relación uni-

14. Cf. Siep, 1990.

versal consigo mismo en un «éste» concreto. El saber sobre esta autorreferencia es el momento general de la voluntad pensante y se muestra en la afirmación «Yo = Yo», que para Hegel es «la expresión de la autoconciencia» (E §424) y constituye la «libertad abstracta» (*ibíd*.).[15]

*El principio persona*

Hay entonces «personalidad» cuando un sujeto concreto tiene un saber sobre su libertad y se halla en una determinada relación consigo mismo:

> En la personalidad está, por lo tanto, el saber de sí como objeto, pero como objeto que ha sido elevado por el pensamiento a la simple infinitud y es por ello puramente idéntico consigo mismo» [R §35].

La «personalidad» es determinada así como la autorreferencialidad particular que se expresa en la conciencia del sujeto concreto de poder abstraerse de todas las determinaciones concretas. A través de esta completa abstracción la autorreferencia es completamente general e idéntica en este sujeto concreto que se halla en esta auto-remisión, también aunque sólo se realice en la correspondiente auto-remisión de un sujeto concreto. La auto-remisión «personalidad» es por ello sólo un momento de la voluntad pensante y el «sujeto es persona» (*ibíd*.) en la medida en que está en esa relación consigo mismo. Por eso puede decir

---

15. Para un desarrollo más amplio del análisis hegeliano de la interpretación del «Yo = Yo» son relevantes las investigaciones sobre la función de las expresiones demostrativas que intentan probar una «referencia directa», es decir, una referencia no mediada por un sentido (cf. los ensayos de Kaplan, sobre todo 1989). Si nos preguntamos por la base de esta especificidad semántica, pueden extraerse referencias a la teoría de la autoconciencia del Idealismo alemán y a la concepción hegeliana de la «pura reflexión en-sí». Han trazado estas relaciones con la teoría de la subjetividad en el contexto del debate sobre los «essential indexicals» Castañeda, 1967; Anscombe, 1975; Perry, 1979; y Chisholm, 1981. Mientras que Chisholm se atiene como antes al concepto de la referencia concreta, Castañeda ha abandonado esta teoría (cf. Castañeda, 1982, p. 148) y ha desarrollado una teoría de la autoconciencia, en la que la autorreferencia está mediada de nuevo por objetos especiales que llama «I-guises» (cf. Castañeda, 1987). El mismo autor despliega una crítica general al concepto de la referencia directa desde el presupuesto de la ontología que ha venido desarrollando (la *guise-theory*) en Castañeda, 1989.

Hegel también que «persona y sujeto» son «distintos» (R §35R), pues el sujeto también es «individuo» (*ibíd*). Como persona ha hecho abstracción completamente de esa individualidad, el momento de la particularidad.[16]

Contra este pensamiento de Hegel no cabe objetar que pueda haber más personas, la individualidad que se expresa en la identidad numérica queda salvaguardada. La «pluralidad numérica» (LII 39) es, como dice Hegel en una nota sobre la «diversidad» en la *Lógica*, indiferente frente a la igualdad o la desigualdad (*ibíd*.), pues «no contiene ninguna diversidad determinada» (*ibíd*.). La individualidad, sin embargo, sólo tiene algo cuando es diferente de otro «a través de una determinación» (*ibíd*.).

Puesto que en la introducción a la *Filosofía del derecho* Hegel identifica la autorreferencia del «Yo = Yo» tanto con el momento general de la voluntad como con el pensamiento (cf. R §5), a cada sujeto pensante concreto le es posible asumir esta auto-remisión, ya que ahí se hace referencia de modo completamente universal a un individuo particular —«Yo en tanto que Éste».[17]

---

16. Indiquemos, como aclaración terminológica, que el uso que hace Hegel de «sujeto» en estos §§ no es idéntico al uso conceptual que hace en el capítulo de la moralidad. En los lugares que aquí estudiamos, Hegel usa el concepto de «sujeto» en un sentido evidentemente más amplio y abarcador. En un agregado dice que «todo ser vivo en general es un sujeto» (R §35Z). Este uso coincide con el de E §350. De ahí que, fuera de las citas del agregado específico, se use «concreto» para evitar malentendidos. «Persona» y «sujeto» son auto-remisiones, mientras que el sujeto concreto es aquella identidad que puede estar en estas auto-remisiones. Para ello son necesarias la inteligencia y el pensamiento. Hagamos notar también en este punto que el concepto hegeliano de «persona» y de «personalidad» tienen igualmente un sentido más amplio en otros lugares de sus textos que en el comienzo del derecho abstracto. No obstante, el propio Hegel aclara que hay un elemento básico común al concepto de persona —la relación pensante consigo misma descrita más arriba (cf. R §35R). Cf. sobre ello Siep, 1986, pp. 415 y ss.; así como Siep, 1989 y 1992.

17. Para el sujeto individual concreto, la auto-remisión de la personalidad, expresada a través de la fórmula «Yo = Yo», es al mismo tiempo completamente individualizadora. Esto reside en la perspectiva de la primera persona, que está contenida en la expresión «Yo». Desde el punto de vista cualitativo y desde la perspectiva de la tercera persona, esta auto-remisión no está individualizada. Desde mi punto de vista, aquí reside la razón conceptual de las diversas asimetrías entre ambas perspectivas, que Hegel constata. Encuentran su expresión lingüística en la semántica del «Yo». Cf. sobre ello Nagel, 1983 y 1986, pp. 54-66.

Al mismo tiempo, esta auto-remisión es expresión de la libertad del sujeto pensante concreto, pues ya no hay más determinación inmediata para él. Puede distanciarse de todo —en caso extremo incluso, como Hegel subraya en varias ocasiones, por medio del suicidio.[18] Lo específico de la libertad en el nivel de la «personalidad» es su carácter negativo, la posibilidad de negar cada particularidad. Esta libertad se expresa en la relación ideal con el objeto como propiedad. En esta relación la voluntad se refiere al objeto a través de su «interés» (R §53R) «de modo general» (*ibíd*.), de tal manera que esté presente una auto-referencia mediada por una cosa, es decir, existente-en-sí, es decir, mediada por una cosa. No obstante, en la autorreferencia pensante no hay puesto nada más que esta libertad respecto de toda determinación. Hegel ha identificado este carácter limitador con la legalidad y ha desarrollado desde ahí el carácter particular de la esfera del derecho abstracto. Su tesis es que «la personalidad contiene [...] el concepto y el fundamento —él también abstracto— del derecho abstracto y por ello formal» (R §36).

*La primera consecuencia*

Una primera consecuencia de este carácter formal del principio «persona» reside en que sólo puede ser formulado como «precepto del derecho» (*ibíd*.).[19] Ser persona es una propiedad que corresponde a los individuos pensantes en la medida en que se comportan de modo determinado consigo mismos, con otros sujetos concretos y luego con posibles objetos. Es una posibilidad para los sujetos concretos que pueden pensar, traer la libertad al para-sí, libertad que les corresponde ya en sí como sujetos concretos. Ser un sujeto con-

18. No obstante, un sujeto concreto no tiene derecho, según Hegel, al suicidio (cf. R §70). Su argumento consiste en afirmar que el suicidio destruye «la totalidad que abarca toda la vida exterior, la vida» (*ibíd*.), la cual, en tanto totalidad, no es algo «exterior» (*ibíd*.) para la personalidad. Según Hegel, no se tiene derecho a destruir aquello que convierte al sujeto en portador de derechos. Estas reflexiones de Hegel también son importantes para su concepción del «derecho de emergencia» (R §127).

19. En el marco de la teoría hegeliana cabe preguntarse por el estatus que debe tener este precepto del derecho. No puede ser un principio moral ahistórico. Probablemente, Hegel quiere decir con ello que es posible exigir a un ciudadano de su tiempo esta auto-remisión en razón del desarrollo general del espíritu universal.

creto es libertad para-sí, el pensamiento es condición necesaria para que la libertad llegue a ser para el sujeto concreto. El para-sí de la libertad encuentra su expresión en la auto-remisión pensante del «Yo = Yo». De ahí que Hegel pueda decir también: «Quien no se ha pensado a sí mismo no es libre» (R §5R), teniendo en cuenta que hay que entender aquí libertad como libertad-para-sí. Libre-para-sí se es solamente cuando se está en la relación consigo mismo de «persona» o «sujeto». Pues entonces uno se sabe libre frente a toda determinación, uno pone «su ser» (*ibíd*.) en esta auto-remisión. La comprensión de la teoría hegeliana de la voluntad se hace difícil por el hecho de que la libertad para-sí, que sólo le corresponde a la voluntad en sentido estricto, al principio se presenta sólo como en-sí, en una forma inmediata. Esta inmediatez conduce a que esta libertad se manifieste en relación con cosas. La «persona» es por ello la libertad que es para-sí en su forma inmediata.[20]

*La segunda consecuencia*

Más importante que la consecuencia del carácter formal de la «personalidad», la posibilidad de ser para el sujeto concreto es la segunda consecuencia: ésta determina el conjunto de la construcción lógica del derecho abstracto, pues la «personalidad contiene [...] el concepto y el fundamento —él también abstracto— del derecho abstracto» (R §36).

Puesto que sólo hay «personalidad» cuando hay abstracción de toda particularidad, y a estas particularidades pertenece también la correspondiente «causa particular» (R §37) que haya determinado la voluntad de un sujeto concreto, se debe prescindir de ello en el derecho abstracto. La legitimación de una voluntad particular —en la esfera del derecho abstracto— reside solamente en tener la forma de la generalidad. Con ello, frente al contenido de un

20. Si se comprende los conceptos hegelianos de «en-sí», «para-sí» y «en-y-para-sí» como operadores de la voluntad en sentido restringido, hay que hablar siempre de una iteración de estos operadores. Como el «para sí» corresponde a la voluntad en sentido restringido de modo general, debe darles la cualidad de la voluntad referida con ello en la explicación de las diferentes figuras. No obstante, para la diferencia entre las diversas figuras es relevante el cambio en la serie exterior. En el curso de la exposición se trata por ello a menudo sólo de la segunda serie de la determinación en forma abreviada. La construcción de la *Filosofía del derecho* se orienta según la estructura lógica y evidentemente no según un desarrollo histórico.

obrar, el derecho abstracto es «sólo una posibilidad» (R §38), pues se excluye sólo algunos contenidos como imposibles sin que por ello se designe un contenido concreto como necesario.[21] Para los contenidos no excluidos, «la determinación jurídica es sólo un permiso o una autorización» (*ibíd*.). Según Hegel, el único criterio de elección sólo puede ser «no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue» (*ibíd*.). Un contenido está prohibido cuando no es compatible con el principio de la «personalidad»; si puede ser compatible con ello, entonces está únicamente permitido, pero todavía no es ordenado legalmente. Desde el punto de vista del derecho abstracto, no hay nada que objetar a ese contenido.

Hegel opera con dos predicados que se definen como sigue: «permitido» (en el sentido del derecho abstracto) es aquel obrar compatible con el principio de la personalidad, que puede ser pensado como compatible con la auto-remisión libre de otros sujetos pensantes. «Prohibido» (en el sentido del derecho abstracto) es aquel obrar que no es conciliable con la libertad de otros sujetos pensantes. Jurídicamente «imperativo» es aquel obrar cuya omisión está prohibida. Esto significa que los imperativos legales se basan en prohibiciones legales, si se conciben las omisiones como formas de obrar. Hegel lo confirma: «Sólo hay por lo tanto prohibiciones jurídicas, y la forma positiva de los preceptos jurídicos, según su contenido, tiene como fundamento, en última instancia, la prohibición (R §38).[22]

*Una asimetría*

Hegel extrae también de la estructura de la auto-remisión «personalidad» por qué una mera «posibilidad», un «permiso»

---

21. Hegel evita su propia objeción sobre la ausencia de contenido del test de universalidad en el nivel del derecho abstracto, pues en la auto-remisión de la «personalidad» está implícita al mismo tiempo la institución de la propiedad (cf. R §40). La personalidad proporciona criterios negativos para el test. En el nivel de la moralidad se niega esta validez inmediata, pues el derecho abstracto como un todo es «objeto» de la voluntad subjetiva (cf. R §105R). Por eso no hay ningún contenido implícito ahí que pudiera producir una contradicción en el procedimiento de universalización.

22. No obstante, en esta construcción surge el siguiente problema: para que el obrar según un imperativo sea válido, entonces debe estar en relación contradictoria con una omisión. Ahora bien, es difícil indicar qué obrar es la contradicción de una determinada omisión. Véase sobre esto las aportaciones de Anscombe, 1957, §§ 31 y 32.

puede ser al mismo tiempo un derecho frente a otro sujeto concreto (pensante):

> [...] permiso, porque la determinación sólo es una cosa exterior para mí, no es idéntica al propio derecho; para el otro estoy ahí en la cosa; es decir, no soy una mera posibilidad para él [R §38R].

Esta afirmación muestra tres cosas: primero, se deduce del concepto de «personalidad» por qué sólo puede haber permisos y no imperativos legales positivos. Como persona yo puedo (*per definitionem*) hacer abstracción de toda determinación, distanciarme de ella. De ahí que no pueda haber para una persona, de modo puramente conceptual, ninguna determinación de la cual no pueda retirarse, no habría ningún derecho positivo dirigido hacia una cosa, del que tendría necesariamente que hacer uso. Segundo, esta indicación de Hegel muestra que la principal posibilidad de retirarse de todas las determinaciones es una *perspectiva* que sólo puede adoptar un sujeto pensante concreto *en* relación *consigo mismo*. Reconocer a otro sujeto concreto como persona quiere decir por ello solamente presuponer este distanciamiento como su posibilidad. De esta posibilidad no puede deducirse ningún derecho para el sujeto concreto que realiza el reconocimiento, remite[23] más bien al sujeto concreto reconocido como persona a partir de manifestaciones de la voluntad. Esta asimetría entre el derecho-para-mí y el derecho-para-otro le sirve a Hegel, en tercer lugar, como argumento para que la «personalidad» deba manifestarse a fin de darse a sí misma una existencia, un contenido determinado, el cual sea al mismo tiempo accesible para otras personas. Esta manifestación acontece mediante «tomas de posesión», mediante el tratamiento de los objetos sin voluntad como «cosas» (cf. R §40).

*La particularización de la persona*

Como ya hemos indicado, para Hegel, el procedimiento del test de universalización en el nivel del derecho abstracto no está por ello

23. De tal modo, por ejemplo, no se puede arrebatar a una persona un objeto que le pertenezca simplemente con el argumento de que pueda no seguir viendo este objeto como propiedad suya, «no ha puesto más su voluntad en esta cosa».

vacío de contenido, porque en el principio «personalidad» incluso la institución propiedad está implícita. Éste es el lugar en el que se aclara esta conexión. Hegel deduce de la estructura del principio «personalidad» que la única posibilidad de darse «existencia» reside en la toma de posesión de objetos. La «personalidad de la voluntad como algo subjetivo» (R §39), léase: como un referirse a sí misma, «se relaciona con una naturaleza dada» (*ibíd*.) como el ámbito de objetos de cosas posibles. La objetivación de este subjetivo sólo puede suceder a través de una realización activa en el interior de esta naturaleza dada. Con ello, el primer paso está dado. Cuando la mera posibilidad debe adquirir «existencia», entonces debe suceder mediante la toma de posesión, a través de la cual intenta «poner aquella existencia como suya» (*ibíd*.). El segundo paso, para Hegel, debe ser fundamentar el «deber». Esto lo lleva a cabo remitiéndose a su lógica especulativa, dicho con más exactitud, mediante la identificación del principio «personalidad» con el momento general de la voluntad en tanto que concepto. Momento del concepto, la «personalidad», en tanto voluntad, está determinada a superar la diferencia sujeto-objeto (cf. R §32 y 33). En oposición «a una naturaleza dada» (R §39), la «personalidad» es solamente «algo subjetivo» (*ibíd*.), que tiene ante sí un otro inmediato como algo «objetivo». Con ello, la «personalidad» no es adecuada a la naturaleza correspondiente del concepto mientras siga siendo sólo algo subjetivo. La personalidad es, como observa Hegel, «la actividad de superar este límite y darse realidad» (*ibíd*.). La «personalidad» debe manifestarse para ser de acuerdo con su propia naturaleza conceptual momento general de la voluntad en tanto que concepto.

La argumentación hegeliana se apoya evidentemente en dos premisas. Primero, en la identificación del conjunto de cosas posibles con lo objetivo como el «frente a» de lo subjetivo de la «personalidad». Cabe dudar aquí si esta deducción de la institución «propiedad» se encuentra efectivamente sin alternativa. ¿Por qué no debería ser posible la objetivación de la «personalidad» en otras formas de existencia distintas a la de posesión? Segundo, el argumento hegeliano reposa sobre su lógica especulativa, que constituye a la vez un presupuesto metódico de contenido. Su itinerario da la impresión de circularidad, pues se presupone la posibilidad de una unidad que supere la diferencia sujeto-objeto. La necesidad de darse existencia surge para la personalidad desde su naturaleza conceptual. Y ésta siempre se encuentra ya en-sí en esta unidad.

*Una objeción*

La construcción especulativa de la teoría de la voluntad como conjunto depende de modo decisivo de la lógica de la reflexión. Ahí intenta Hegel, con la lógica del «poner» y del «presuponer», fundamentar por qué una *petitio principii* en este contexto no sólo no es falsa metodológicamente, sino que es necesaria. Ahí parece ser decisiva su idea de que sin un procedimiento de ese tipo no se puede desarrollar una lógica apropiada para el fenómeno de la autoconciencia. Hay que despejar aquí una objeción, objeción que podría hacerse contra la argumentación de Hegel. La objeción consiste en afirmar que la *petitio principii* de Hegel no es sólo metodológica, sino también ontológica. Y ello porque la auto-remisión «personalidad» tiene como condición necesaria el momento del «Yo = Yo». Y este momento es evidentemente ya un caso de la unidad que supera la diferencia sujeto-objeto. No obstante, es posible refutar esta objeción, de nuevo, con los medios del método hegeliano, ya que el momento «Yo = Yo» no es otra cosa que la reflexión misma. La *petitio* de contenido se reduce al aspecto metodológico. Además de ello, también aquí cabe reconocer que Hegel ha construido la auto-remisión «personalidad» según el modelo de la «diferencia absoluta» (LII 32 y ss.), en el cual «la diferencia [...] es el todo y su propio momento, como la identidad es del mismo modo su todo y su momento» (LII 33). Hegel determina esta estructura «como la naturaleza esencial de la reflexión y como fondo originario de toda actividad y automovimiento» (*ibíd*.). Trasladado esto a la voluntad, se puede decir que el momento general del «Yo = Yo» como identidad se constituye en «momento o ser puesto» (*ibíd*.) de la voluntad en tanto que identidad como un todo, «porque como reflexión es la relación negativa consigo misma» (*ibíd*.). La *petitio* de contenido remite al movimiento de la reflexión. De éste depende (casi) todo.[24]

Aunque una persona se puede distanciar de cualquier determinación, en el concepto (hegeliano) de «personalidad» está presente el hecho de poner el objeto que se le opone a la subjetividad como su objeto (R §39) en la medida en que toma posesión

24. Mientras no haya ningún análisis satisfactorio del fenómeno de la autoconciencia, de la semántica del «Yo» y de la autoadscripción, el intento de Hegel seguirá siendo actual. Cf. también Düsing, 1983*a* y 1992.

de él. En el comportamiento de una persona respecto de una cosa como su propiedad se realiza la estructura conceptual de la auto-remisión «personalidad», de tal modo que Hegel puede decir que posesión y propiedad son la libertad de «una persona [...] que se relaciona sólo consigo misma» (R §40).[25] Al mismo tiempo, la expresión de esta libertad subjetiva interna es un «obrar positivo» (R §38R) como «surgimiento de una objetualidad y un contenido» (*ibíd*.), en los cuales esta libertad deviene real para otras personas en la forma de una exigencia conforme al derecho.

*La voluntad de los otros*

Ya en la toma de posesión hay una referencia a la voluntad de otras personas, pues sus posibilidades se vuelven limitadas y deben reconocer la voluntad legítima de otras personas.[26] Como personas, se encuentran igualmente bajo la exigencia del derecho abstracto, que obliga a no vulnerar las expresiones legítimas de una persona. Las formas más elevadas del derecho abstracto reciben todavía una referencia explícita a la voluntad de las otras personas, no obstante, las relaciones jurídicas siguen estando mediadas (en razón de la tesis hegeliana según la cual la única posibilidad para la «personalidad» es alcanzar la «existencia») por una cosa. Un contrato «no es un derecho sobre una persona [...]; es siempre derecho sobre una cosa» (R §40). De ahí que Hegel pueda afirmar que en el derecho abstracto la libertad de la voluntad (como autorreferencia) siempre se muestra sólo en una cosa, la relación de voluntades particulares siempre está mediada por una cosa y la relación de la voluntad particular con la voluntad general no puede ser abarcada conceptualmente de modo directo. Esto sucede cuando la auto-remisión de la voluntad ya no es la «personalidad», sino la «subjetividad».

---

25. Hegel emplea aquí el concepto de «cosa» en el sentido más amplio, de tal manera que también se aplica a los «resultados». En este § Hegel critica, entre otros aspectos, la división kantiana de los «derechos reales, personales y personales reales» (R §40) como inadecuada.

26. Sobre la función de este reconocimiento para el desarrollo de la idea de libertad véase Siep, 1976, pp. 286 y ss.; y 1982*a*.

### 1.2.2. *Sujeto*

En el primer § de la segunda parte de la *Filosofía del derecho*, Hegel introduce el concepto de subjetividad que es relevante para nuestra investigación:

> El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto por sí [...] es infinita y no meramente en sí. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la persona como sujeto [R §105].

La voluntad era en sí infinita ya en la auto-remisión «personalidad», que estaba como principio en la base de las figuras de la libertad. Esta auto-remisión de la voluntad permanecía como «en-sí» porque, por ejemplo, la toma de posesión, si bien es expresión de la libertad de la voluntad —sólo una voluntad pensante libre es capaz de establecer relaciones de posesión—, la voluntad remite ahí a una cosa y no a su propia libertad. La voluntad es «infinita» y con ello libre desde el «punto de vista» de la personalidad a través de la autorreferencia pensante, que se muestra en la capacidad que tiene la persona de poder abstraerse de todo contenido particular.

El análisis de los fenómenos del delito, la violencia y la pena, así como el análisis de la comprensión social de los mismos, ha hecho aparecer el concepto de una voluntad particular, que se determina a sí misma a querer el derecho y con ello la voluntad general. Este resultado es determinado conceptualmente por Hegel de tal manera que en él reside i) una «reflexión de la voluntad en sí» (*ibíd*.), a través de la cual ii) la voluntad deviene «infinita para sí» (*ibíd*.), de tal manera que iii) se ha determinado «para la libertad un terreno más alto» (R §106). Si se piensa la voluntad en esta auto-remisión desarrollada, entonces ya no se piensa el sujeto concreto como persona, sino como *sujeto*.

Una «reflexión de la voluntad en sí» (R §105) está presente en esta nueva auto-remisión, pues se exige que la voluntad particular se determine a sí misma a querer la voluntad general. Si se sigue la determinación hegeliana de la voluntad como concepto, es decir, si se acepta la tesis de la identidad de esencia lógica (no numérica) del momento general y del momento particular de la

voluntad,[27] entonces se piensa con ello una auto-remisión de la voluntad, en la que el momento particular y el general de la voluntad en el interior de un sujeto concreto están referidos el uno al otro. Hegel llama a este movimiento «reflexión en sí», pues no está mediada por una cosa, sino significa una relación interna al concepto. En esa reflexión en sí, la voluntad es «infinita para sí» porque se refiere libremente a sí misma. En el pensamiento de la voluntad particular, que se decide para la imposición del derecho como expresión de la libertad, reside la conciencia de la libertad *respecto de* ese contenido, del mismo modo que en la comprensión del delito como un obrar libre e intencionado ya residía el pensamiento de que la voluntad particular puede tener la libertad respecto de este contenido y decidirse de modo libre frente a este contenido. El comportamiento pensado en esta «interioridad de la voluntad libre» (R §105R) es esa autoremisión que Hegel denomina «subjetividad» —en el sentido del capítulo de la moralidad. El «terreno más elevado de la libertad» ahí implícito se muestra en el hecho de que en la base de la subjetividad hay un saber de la propia libertad. Sin este saber, no se puede pensar el pensamiento del «decidirse». La libertad, que hasta ahora sólo se expresa en el trato con «cosas», ahora se ha desarrollado y se ha pensado como «libertad subjetiva» (*ibíd*.), que es «pura relación de la voluntad consigo misma» (*ibíd*.).

Hegel intenta aquí analizar conceptual y lógicamente el concepto kantiano de moralidad y determinarlo como reflexión en sí de la voluntad. Si la legalidad había resultado mera cualidad formal de la valoración del obrar como «permitido» o «prohibido» (referido al derecho abstracto) desde el carácter general de la relación consigo misma de la «personalidad», ahora se verá por qué la moralidad comprende la *perspectiva interna* del actor. Ya no se trata de si un obrar es lícito o no; lo importante es ahora por qué razón se realiza. Pues precisamente esto era una conse-

27. Hegel explicita la presuposición necesaria para el desarrollo conceptual de arriba: «la voluntad en sí puramente subjetiva y la voluntad que es en sí son idénticas» (R §105R). La voluntad puramente subjetiva como conciencia de la libertad de elección y la voluntad que es en sí como figura de la libertad en general en el derecho abstracto son en-sí conceptualmente idénticas. No obstante, en el nivel de la moralidad esta identidad no está «puesta» todavía para la pura voluntad subjetiva. Evidentemente también en la base de esta figura está la relación lógica según la cual algo es a la vez el todo y un momento del todo.

cuencia conceptual tanto del delito como de la justicia punitiva: que el actor hace algo porque ello es conforme al derecho (o en el caso del delito: a pesar de que no sea así). Con ello, el actor ya no es considerado sólo como persona, como portador de derechos, sino como sujeto cuyas «inclinaciones y pasiones» (R §124) deben ser tenidas en cuenta. El punto de vista del obrar alcanzado así con ello puede mantener la separación realizada entre la cualidad general del obrar, el hecho de ser conforme al derecho e inclinación concreta y particular del actor; ahora son relevantes en su propio obrar las intenciones, opiniones y razones del actor. Pues el examen del obrar a partir de la legalidad considera el actor únicamente como persona y ahí se hace abstracción de su individualidad y de la particularidad de su voluntad. No obstante, precisamente de esta particularidad se trata ahora, en el momento en que el actor es visto como alguien que toma decisiones libremente, como sujeto.

También en lo que respecta al concepto de «sujeto» hay que fijar una asimetría entre la perspectiva ajena y la propia. Yo soy para mí mismo sujeto cuando me sé libre al elegir. Otros me consideran sujeto cuando describen mi obrar a la luz de mis intenciones, cuando lo conciben como expresión de mi elección. Formulado de modo más preciso: cuando mi obrar es descrito como un hecho se determina que soy un sujeto; no obstante, si se describe como acción, seré reconocido como un sujeto determinado, pues se toma en consideración mi perspectiva. La descripción específica del obrar como acción muestra quién se es.

Los conceptos «persona» y «sujeto», cuando se usan para describir el obrar de un actor, hay que comprenderlos como diferencias de puntos de vista y no como conceptos extensionalmente diferentes. No obstante, y esto es lo que resulta del análisis de Hegel, estos conceptos de «persona» y «hecho» implican los conceptos de «sujeto» y «acción», como se puede comprender a partir de la concepción (cotidiana) del delito y la pena. Sin embargo, en el uso en que «persona» y «sujeto» caracterizan las estructuras de la auto-remisión de la voluntad, estos conceptos son diferentes. En el sistema de Hegel son denominaciones para dos estructuras lógicas diferentes. No obstante, también hay aquí, según la lógica de Hegel, una relación de implicación entre estos dos conceptos. Esta implicación lógico-reflexiva está en la base de la implicación constatada más arriba. El hecho de que la de-

pendencia señalada allí como implicación debe ser pensada en el nivel de la estructura lógica como desarrollo subsiguiente del concepto que está en su base, es otro ejemplo de aplicación de la lógica reflexiva del «poner» y del «presuponer».

La caracterización hegeliana de esta nueva auto-remisión de la voluntad como «subjetividad» tiene su origen en el hecho de que, según esta concepción, el «decidirse libre» debe ser entendido como momento de la voluntad en tanto que concepto, como realización de la subjetividad del concepto mismo. Para poder comprender la construcción lógica del capítulo de la moralidad, es necesario analizar con mayor exactitud las afirmaciones de Hegel relativas a la «subjetividad de la voluntad» (R §106).

### 1.3. **La subjetividad de la voluntad**

En el § 25 de la *Filosofía del derecho* expone Hegel una explicación de los diferentes significados del concepto de «lo subjetivo» en el sentido en que lo usa en el contexto de la filosofía del derecho. Se distingue tres significados que vamos a exponer aquí cambiando el orden.

*Subjetivo*$_1$

Por el concepto de lo subjetivo cabe entender «la particularidad de la voluntad en el sentido del arbitrio y el contenido contingente de cualquier fin» (R §25). En este uso, «subjetivo» quiere decir, por ejemplo, la particularidad de un fin, que sólo es válido para un determinado sujeto o también la particularidad de las razones que son relevantes para un sujeto para decidirse a favor o en contra de algo.

*Subjetivo*$_2$

También «lo subjetivo» puede significar la «forma unilateral» (R §25) «puesto que lo querido, cualquiera que sea su contenido, no es en un primer momento más que un contenido que pertenece a la autoconciencia y un fin no llevado a cabo» (*ibíd*.). Este significado se usa cuando se describe una intención no llevada a cabo todavía como *meramente* subjetiva.

Detrás de este uso se oculta, según Hegel, no sólo la crítica despectiva a las intenciones que no se realizan nunca; antes bien, ahí se expresa la determinación de la voluntad formal como autoconciencia, que en relación con sus fines subjetivos se encuentra en el nivel de la «conciencia» (R §8). Con ello se quiere decir que la voluntad se comporta con los objetos como otro inmediato, «como existencia exterior inmediata» (*ibíd*.).

Con esta determinación lógica de la voluntad formal intenta Hegel explicitar por qué la voluntad es actividad. Puesto que la voluntad tiene la estructura del concepto (hegeliano), abarca y comprende la diferencia sujeto-objeto. La voluntad se remite a sí misma, es con ello (en el sentido hegeliano) infinita y en consecuencia libre. Al mismo tiempo, en tanto voluntad exclusivamente formal y libre sólo en sí, todavía se encuentra en una «contraposición formal de lo subjetivo y lo objetivo como existencia exterior inmediata» (R §8). Con ello, Hegel explica dos cuestiones. Por un lado, puede mostrar por qué la voluntad es activa: «La actividad de la voluntad» (R §28) no es otra cosa que expresión de la propia naturaleza del propio concepto de voluntad, «superar la contradicción entre la subjetividad y la objetividad» (*ibíd*.). Esto sucede en la medida en que la voluntad como capacidad práctica transforma el mundo exterior, se le opone y realiza en él su fin subjetivo, lo hace objetivo. Por otro lado, Hegel extrae de la estructura lógica de la voluntad —ser el concepto que abarca y supera la diferencia sujeto-objeto— la «representación práctica» (R §4R) contenida en el fin, en la cual el fin subjetivo está determinado como aquello «que yo quiero [...] que sea» (*ibíd*.). En este punto rechaza completamente también la representación de capacidades separadas, la separación entre una capacidad teórica y una práctica, que «no son dos capacidades en ningún caso» (*ibíd*.).

Aquí se indica que Hegel tiene la idea de que los contenidos en sentido amplio serían concebidos en representaciones prácticas como fines que llegarían a ser contenidos en sentido restringido a través de los componentes teóricos de la voluntad como auto-remisión pensante, mientras que su carácter «práctico» como fin a realizar se explica desde la estructura lógica de la voluntad como un todo. En los siguientes pasos de esta investigación vamos a ocuparnos del concepto teórico de las «proposiciones» para la interpretación de la teoría hegeliana. Hegel, que en la filosofía del derecho presupone el concepto restringido de la voluntad, intenta

mostrar con su concepción por qué un fin, que es concebido a través de una voluntad subjetiva, se encuentra en la modalidad práctica y tiene a la vez una estructura teórica. Esto tiene lugar a través de la integración de la conciencia como componente teórico en la voluntad. Para poder comprender la «actividad de la voluntad» (R §28), es irrenunciable el punto de vista de la conciencia (R §108) como elemento integral de la voluntad formal. Este punto de vista contiene la suposición de un mundo exterior que existe independientemente del sujeto. Sólo en un mundo exterior como éste puede la voluntad intervenir de modo práctico para realizar su fin subjetivo. De modo más sencillo podría decirse que el punto de vista práctico, así como nuestra conciencia cotidiana de la acción, implican un realismo ingenuo.

Estas reflexiones de Hegel no tienen como objetivo proporcionar relaciones causales. Antes bien, Hegel quiere proporcionar —de acuerdo con su concepción de la explicación filosófica— explicaciones lógico-especulativas de las conexiones entre conceptos: cuando una voluntad, que tiene la estructura de un concepto, se da un fin a sí misma que es subjetivo en tanto todavía no realizado, entonces esta voluntad tiene que tener un saber (una conciencia) de que este fin es *solamente* subjetivo. Esto sólo es posible cuando la voluntad se remite en este saber a un mundo exterior que está determinado como independiente del sujeto y en el que se expresa de modo activo. A través de esta conexión está implícito el punto de vista de la conciencia. La explicación de Hegel contiene también la afirmación de que la voluntad tiene un saber sobre la inadecuación de un fin únicamente subjetivo. Hegel fundamenta esta tesis con la naturaleza conceptual de la voluntad, que está determinada como «reflexión infinita en sí» (R §109). Esta determinación, que le corresponde a la voluntad en tanto subjetiva, conduce a que el límite, que reside en la mera subjetividad del fin, sea «para sí misma» (*ibíd*.), de tal manera que la voluntad supere este límite en la actividad que se realiza. El desarrollo conceptual de Hegel expone un análisis de nuestra conciencia de la acción: hay que explicar ahí por qué se concibe un contenido en sentido amplio en una modalidad práctica. Esto sólo es efectivo, como acabamos de indicar, cuando se explicita el tercer significado de la subjetividad de la voluntad.[28]

---

28. También se debe explicar por qué «el absoluto», en tanto sujeto-objeto, debe estructuralmente no sólo pensarse-a-sí-mismo, sino también quererse-a-sí-mismo. Hegel trata este tema en la segunda sección del penúltimo

*Subjetivo*[3]

En la primera sección del tercer libro de su *Ciencia de la lógica* se ocupa Hegel de la subjetividad y comienza con el análisis de los conceptos de «universalidad», «particularidad» e «individualidad» como son concebidos en la lógica especulativa. Como no podemos abordar aquí esta parte de la metafísica hegeliana, a continuación estudiaremos únicamente cómo aplica Hegel a la «voluntad» estos tres conceptos, que para él son los únicos «momentos» (LII 239) del «concepto»; la voluntad, recordemos, tiene según Hegel la estructura del concepto.

De los §§ 5 al 7 de la *Filosofía del derecho* determina Hegel qué momentos de la voluntad identifica con los tres momentos del «concepto». Siguiendo los resultados de su lógica, la «individualidad» es determinada como «la unidad» (R §7) de los otros dos momentos que «es la voluntad» (*ibíd*.) en tanto «particularidad reflejada en sí misma y por ello reconducida a la universalidad» (*ibíd*.). La determinación de la individualidad ya ha sido desarrollada como determinación de la voluntad en el nivel de la moralidad como aquella figura de la voluntad que es pensada en el concepto de «sujeto», cuando se entiende a sí misma libre para decidir a favor o en contra de un fin adecuado al derecho. Esta unidad de la universalidad y la particularidad como individualidad —Hegel comenta el § 7 de la *Filosofía del derecho*: «mejor subjetividad»— se identifica con la «autodeterminación del yo» (*ibíd*.). En esta autodeterminación, la voluntad libre se da un contenido particular, pone este contenido como su fin y se sabe a sí misma en esta autolimitación al mismo tiempo como libre para poder distanciarse de nuevo de este contenido particular. Esta conciencia de libertad que tiene la voluntad, que «constituye su concepto o su sustancialidad», está ya en la base de la «personalidad», si permanece ahí en la determinación de lo «general».

---

capítulo de la *Ciencia de la lógica*. Aquí no podemos rehacer el desarrollo conceptual de ese fragmento con detalle. Hegel hace una breve indicación sobre la conexión interna del sistema en la nota al § 28 de la *Filosofía del derecho*: «El espíritu quiere ser idea concepto y existencia». La cuestión es interesante sobre todo porque en última instancia atañe al problema de si la autoconciencia presupone siempre corporización y experiencia sensible.

Desde el punto de vista de la moralidad, «la subjetividad constituye ahora la determinación del concepto» (R §106), pues aquí se toma en cuenta los «móviles» del sujeto, se convierte en medida la decisión sobre una acción a partir de razones elegidas libremente con «saber, conocimiento e intención» (R §105R). Con ello se ha identificado la *autodeterminación* como principio activo, es decir, como base de la subsiguiente explicación de la esfera de la moralidad. La decisión de una voluntad que es libre para sí es el único «lugar» en que «la libertad o la voluntad existente en sí» (R §106) pueden ser efectivamente. «Realmente efectiva» es la voluntad existente en sí cuando, en tanto principio activo, recibe «existencia».[29] Esto, así había resultado del análisis hegeliano del delito y de la justicia punitiva, sólo puede ser pensado de tal manera que una voluntad particular se decida libremente a querer el derecho en tanto voluntad existente en sí, cuando esta voluntad particular se determina en un sujeto cuyo querer particular es al mismo tiempo un querer de lo universal.

La posibilidad de la justicia punitiva (y no la meramente vengativa) reside en que la voluntad del «sujeto en cuanto voluntad de individuo existente por sí, al mismo tiempo es» (*ibíd*.), en donde *es* debe significar que este ser-para-sí de la voluntad individual es «diferente» (*ibíd*.) de la voluntad que es en sí. En esta afirmación de Hegel hay que tomar en cuenta que la «diferencia» es un concepto lógico-reflexivo: no es la indistinción lógico-ontológica de dos entidades distintas entre sí, sino la relativa independencia lógico-reflexiva de dos términos de *una* estructura, que debe su diferencia precisamente a la referencia implícita a su opuesto respectivo.

Esta diferencia, que hay que interpretar en sentido lógico-reflexivo, cumple según Hegel tres funciones: primero, tiene que haber una

29. La «existencia» significa en esta investigación la ejemplificación de un universal, pero también la determinación de un concepto individual frente a otros. Con ello hemos mostrado los tres significados que Hegel expone en la sección correspondiente de la *Ciencia de la lógica* (cf. LI 96). Dos conceptos tienen entonces «existencia» cuando se distinguen en tanto significado uno de otro y se encuentran respectivamente determinados cada uno para sí mismo; la voluntad general existente en sí tiene «existencia» cuando la voluntad deviene «existente» en la *actio* de una persona.

diferencia entre la racionalidad general de la voluntad de un sujeto, porque de otro modo el delincuente no podría ser un actor y su obrar no podría ser expresión del querer. Si la voluntad particular y la general no tuviesen también una relativa independencia entre sí —y así debe interpretarse aquí la «diferencia»— no sería concebible de ningún modo un conflicto entre ambas. Segundo, si la libertad debe ser «idea», entonces debe tener también «existencia» y «realidad efectiva». No obstante, el derecho sólo deviene «realmente efectivo» en la pena en tanto que se verifica a través de su negación (el delito), niega esta misma negación. Esto sucede en la medida en que una voluntad particular ejerce una justicia punitiva. Para ello se necesita que una voluntad particular quiera para sí la voluntad general (el derecho), y precisamente mediante su decisión, mediante su autodeterminación. Aparte de eso, y ésta es la tercera tarea de la diferencia, sólo puede crearse el espacio para la propia moralidad en la suposición de una diferencia, para la relevancia de la pregunta por las motivaciones de un obrar. Sin esta diferencia, no sería concebible el pensamiento de una acción absolutamente libre, pues entonces la decisión contra el derecho no sería libre —ya no sería una expresión de la voluntad libre. Además de ello, no se podría abordar conceptualmente el hecho manifiesto de la conciencia individual de libertad, el poder decidirse contra el derecho *conscientemente*. No obstante, esta conciencia individual de la libertad contiene —contra una muy extendida concepción «intelectualista» de la voluntad— también la libertad para el «mal», es decir, una decisión libre que opta por un obrar que no es justo.[30] Sin embargo, sólo esta conciencia de libertad, y así es como hemos entendido aquí la teoría hegeliana de la pena, hace posible sostener el concepto de pena.[31] Nuestra auto-comprensión y nuestra praxis jurídica presuponen precisamente este concepto; normalmente diferenciamos entre un delito como acción libre y un comportamiento, por ejemplo, de alguien cegado por el impulso o de un drogadicto. La lógica hegeliana de la reflexión hace posible también dar una respuesta a esta dificultad.

---

30. Con la indicación sobre el intelectualismo nos referimos a la tesis de que es impensable que un ser racional haga algo inmoral o contrario al derecho a partir de una decisión y libre y con conocimiento de causa.

31. Esto es lo que muestran también las consecuencias que Pothast (1980) extrae de la tesis contrapuesta. Pothast concluye en su investigación que no es posible introducir ninguna conciencia de libertad que permita una base para la legitimación de la pena en un sentido relevante para la filosofía del derecho y para la filosofía moral.

Si aceptamos que la voluntad en tanto que concepto «porta» en sí la negatividad de desdoblarse en sí misma y de permanecer «consigo misma» en este desdoblamiento, y si se acepta que la voluntad como sustancia pone en sí misma una diferencia que puede profundizarse hasta llegar a ser una oposición, entonces son posibles varias afirmaciones: 1) la libertad puede ser pensada como «Idea» (en el sentido de Hegel), pues en la decisión libre de una voluntad particular tiene «realidad efectiva» para o contra el derecho como en-sí de la libertad —cada decisión está determinada como decisión *concreta* de una voluntad particular en la que la voluntad se determina a sí misma. 2) También una decisión contra la ley puede ser pensada como libre (como expresión del querer racional del actor) —los delitos siguen siendo un obrar, el concepto de pena puede ser justificado sin que el delincuente castigado cese de tener el «honor» de un ser libre que actúa racionalmente. 3) La conciencia individual de libertad del actor, el «poder también actuar de otra manera», puede ser analizada conceptualmente. 4) La moralidad como pregunta por las razones de la libre autodeterminación del actor individual se puede desarrollar como una dimensión del concepto de acción y se puede delimitar conceptualmente respecto de la consideración del obrar según el principio de la legalidad. 5) La «subjetividad» de la acción puede ser explicitada. 6) Los problemas de la valoración de las acciones pueden ser mostrados y resueltos a través del análisis de los conceptos que están en la base de su génesis.

Evidentemente, los resultados de los análisis lógico-reflexivos de la conciencia de la acción de un sujeto como auto-remisión de la voluntad en sí se sitúan en diferentes niveles. Aquí no vamos a tematizar los resultados que son importantes para Hegel en relación con el sistema, como el desarrollo de las determinaciones «realidad efectiva» o «existencia» en tanto «momento real» (R §106) en la voluntad como concepto. Tampoco vamos a comentar el intento de Hegel de proporcionar una fundamentación filosófica de la legitimidad de la pena. Aquí lo importante es sólo determinar el marco del campo conceptual en que Hegel desarrolla su concepto de acción. Para plantear la cuestión de esta investigación, son centrales por ello sobre todo los puntos que vimos más arriba, del 3) al 6), pues atañen a problemas fundamentales de la teoría de la acción.

*Desarrollo de la subjetividad en la esfera de la moralidad*

El principio de subjetividad y de autodeterminación de la voluntad que es efectivo en la decisión libre de cada voluntad particular atraviesa, según Hegel, un proceso de desarrollo ambivalente. En los §§ 106 y 107 de la *Filosofía del derecho* señala Hegel dos anticipaciones del proceso que va a tener lugar:

> La segunda esfera, la moralidad, expone, por lo tanto, en el conjunto, el lado real del concepto de libertad. El proceso de esta esfera consiste en superar la voluntad que en primer momento sólo existe por sí y sólo en sí es idéntica con la voluntad existente en sí o voluntad universal; al eliminar esta diferencia en la que se ha hundido pone a la voluntad por sí como idéntica con la voluntad existente en sí [R §106].

Bajo este punto de vista, la esfera de la moralidad se describe como una diferencia y una carencia, que se expresa en el hecho de que la voluntad existente para sí de un sujeto particular que actúa, para este mismo sujeto, todavía no es idéntica a la voluntad existente en sí como derecho, aunque ambas son idénticas en tanto expresión de la libertad de la voluntad. En el capítulo de la moralidad se profundiza esta diferencia en la medida en que la libertad existente para sí se separa cada vez más de la libertad existente en sí, hasta que se alcanza, con el «mal» y la «conciencia moral», una oposición a la voluntad general cuyo carácter contradictorio interno obliga a la «superación» de toda la esfera de la moralidad.[32] Esta superación, que no hay que igualar con la mera negación, consiste en que la voluntad existente para sí llega a saberse idéntica a la voluntad existente en sí. En esta superación surge la «voluntad justa» como auto-remisión lógica más elevada, que es la base conceptual de la esfera de la eticidad.

Desde esta perspectiva, el conjunto de la esfera de la moralidad y todos los conceptos que se desarrollan en ella están atravesados por una oposición conceptual, surgida de la diferencia no

---

32. Para evitar malentendidos: la conciencia moral y el mal son un lado de la oposición, su lado contrario es la voluntad general. Lo que es internamente contradictorio son algunas concepciones del mal y de la conciencia moral, no la oposición en tanto que tal. Esta superación no es una negación simple, como muestra Siep, 1981 y 1982.

resuelta, que es *constitutiva* de la propia moralidad. Por ello, en esta misma esfera no hay que esperar una disolución conceptual de esta oposición, como indica el propio Hegel: «El todo se mueve en contradicciones: $\alpha$) lo que es y $\beta$) lo que es para mí y en mí» (R §114R).

Desde el otro punto de vista, la «autodeterminación de la voluntad» (R §107) pensada en la moralidad es al mismo tiempo también —en tanto que individualidad— «momento de su concepto» (*ibíd*.), de tal manera que la subjetividad constituye «no sólo el lado de su existencia, sino también su propia determinación» (*ibíd*.). Hay que comprender la formulación «autodeterminación de la voluntad» en dos sentidos: por un lado, es la reflexión interna en sí de la voluntad como concepto, que se da, por ejemplo, una existencia en una voluntad particular para llegar a ser «realmente efectiva» como justicia punitiva. La «autodeterminación» es esto porque ahí la voluntad existente en sí se determina en una decisión[33] libre como *motivo* de una voluntad particular. Esta auto-remisión es la consecuencia necesaria de la naturaleza conceptual de la propia voluntad (cf. R §§5 hasta 7). Además de ello —y éste es el otro sentido— esta «autodeterminación» debe ser pensada como una determinación que una voluntad libre para sí se da a sí misma. También es una autodeterminación de cada voluntad particular. En la voluntad moral, así como en la determinación de la persona como sujeto, esta autodeterminación libre es pensada (implícitamente) y desarrollada por Hegel como necesaria desde la estructura conceptual de la voluntad. Por ello —por razones lógico-especulativas— la esfera de la moralidad debe tener un «derecho», o mejor: debe expresar que en ella se piensa una exteriorización necesaria de la voluntad.

> El proceso del punto de vista moral [...] adopta, según este aspecto, la figura del desarrollo del derecho de la voluntad subjetiva (o del modo de su existencia) [R §107].

La superación de esta esfera, de la que hemos hablado antes, no puede ser una mera negación, sino a lo sumo una nueva inter-

---

33. Hegel conecta esta «decisión» de la voluntad con su teoría del silogismo de la *Lógica* (cf. R §7R; LII 393). En el plano de la forma, la voluntad es ya con ello Idea. Pero como el contenido no está *puesto* todavía según la forma, la esfera de la moralidad sigue siendo formal (cf. LII 481) y el contenido sólo se da a través de un «juicio».

pretación y relativización del derecho de la moralidad (pero también del derecho abstracto, como muestra el «derecho de emergencia»). Esta relativización va a ser ahí —según el método de Hegel— una especie de autocorrección que resulta de las propias determinaciones conceptuales (cf. R §31). Las determinaciones que ahí aparecen son también al mismo tiempo «configuraciones» (R §32) del propio concepto de la voluntad.

Antes de poder analizar el concepto de acción, hay que dar dos pasos interpretativos más: primero hay que aclarar con más precisión qué hay detrás del término hegeliano de lo «formal» de la subjetividad de la voluntad (1.4). A continuación, hay que explicitar conceptualmente la comprensión hegeliana del «contenido» (2). La peculiaridad de la esfera de la moralidad, el hecho de superarse a sí misma, reside en que una diferencia le es constitutiva, que es necesaria como *diferencia*, pero que al mismo tiempo, en tanto que únicamente diferencia *relativa*,[34] no se puede agudizar hasta la contradicción. El carácter necesario de la diferencia constituye ahí el derecho de la moralidad. No obstante, el hecho de que en la esfera de la moralidad no esté puesta todavía la relatividad de esta diferencia, que la voluntad existente para sí no se sepa todavía idéntica a la voluntad existente en sí, constituye *lo formal* de este punto de vista. O con las propias palabras de Hegel:

> Dado que en este primer surgimiento en la voluntad individual el autodeterminarse no está aún puesto como idéntico con el concepto de la voluntad, el punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del deber ser o de la exigencia [R §108].

Expondremos el significado exacto de *lo formal* de la voluntad subjetiva en el siguiente apartado.

---

34. El concepto de la diferencia relativa debe ser concebido a través de la lógica hegeliana como la diferencia de forma y contenido, que también es constitutiva para el concepto y la Idea. Sólo puede haber una diferencia relativa —es decir, una diferencia sólo según la forma— porque se exige en la idea de identidad de forma y contenido. Esta identidad, sin embargo, es aquella en la que la diferencia no es simplemente negada sino más bien superada. Una primera forma de la superación de esta diferencia es el «juicio» (cf. LII 238).

## 1.4. **Lo formal de la voluntad subjetiva**

En el § 108 de la *Filosofía del derecho* expone Hegel de modo resumido tanto el carácter ambivalente de la moralidad como la razón de esta ambivalencia: la voluntad subjetiva es «inmediatamente para sí» (R §108). Esta voluntad subjetiva se comporta libremente respecto de todo contenido y no conoce —en razón de la inmediatez— la identidad de esta conciencia de libertad y el derecho como contenido de esta misma libertad. Dado que esta identidad, que Hegel pone en la base de todo su desarrollo conceptual, no está «puesta» todavía en la voluntad subjetiva, sólo le corresponde una autodeterminación *formal*.

### *Lo formal y el contenido*

La caracterización de «formal» significa aquí que la voluntad subjetiva se comporta libremente respeto de todos los contenidos y que no ha ganado para sí todavía de esta conciencia de libertad ningún criterio para contenidos posibles. Si estuviese determinada exclusivamente de ese modo, la subjetividad de la voluntad sería solamente una figura deficiente de la voluntad en general, su «destino» en el curso del desarrollo subsiguiente sería sólo llegar a ser negada.

### *Lo formal y la forma*

Ahora corresponde a la voluntad, en razón de su estructura conceptual, la individualidad como momento lógico, que Hegel asigna a la subjetividad de la voluntad. Este momento, «en cuanto infinito autodeterminarse de la voluntad, constituye *lo formal* de la voluntad» (R §108). En la libertad de la voluntad subjetiva respecto de cualquier contenido posible se halla una primera figura de la individualidad que está presente en la voluntad en tanto que concepto. A través de esta determinación de la subjetividad como momento de la voluntad, está claro que debe ser conservada y sólo debe ser negada la manera deficitaria de la primera aparición de este momento (en la conciencia abstracta de libertad de un sujeto individual). Debe ser negada la «inmediatez» de esta primera aparición, pero no todo el momento. Pues ahí, en el hecho de ser figura del momento de la individualidad, reside el derecho irrenunciable de la moralidad.

*Lo formal y la actividad*

Que esta primera figura de la individualidad sea sólo inmediata y formal se explica, según Hegel, porque «el punto de vista de la conciencia» (R §108) aparece en la voluntad. La «diferencia» entre forma y contenido, que en tanto «diferencia de la subjetividad» (*ibíd*.) está contenida en la voluntad y constituye lo formal de la misma, contiene al mismo tiempo «la determinación de oponerse a la objetividad en cuanto existencia exterior» (*ibíd*.). Cabe comprender esta observación de Hegel si se aclara que la diferencia entre forma y contenido lleva a que la voluntad libre para sí se comporte de modo libre respecto de cualquier contenido. Con ello se ha pensado los respectivos contenidos como posibles objetos, cuya diferencia entre sí debe tener su origen en ellos mismos y no en la voluntad subjetiva. En la medida en que la voluntad subjetiva se comporta libremente respecto de todo contenido, convierte los contenidos en general en objetos de su querer y traslada el origen de las diferencias identificables en ellos a la voluntad misma. Ésta es la estructura lógica de la conciencia (cf. E §§413 y ss).

En razón de la estructura conceptual, la voluntad está en sí más allá de la diferencia sujeto-objeto, que es una carencia, según Hegel. Y como la voluntad en tanto subjetividad en sí ha superado ya esta diferencia, esta carencia está determinada como tal para la voluntad misma —es un «límite» para ella. Según Hegel, la actividad de la voluntad que resulta de ahí, el superar esta diferencia, explica por qué la voluntad concibe posibles contenidos como fines que intenta realizar. Con ello, Hegel remite la diferencia entre el contenido teórico: «p es el caso» y el contenido práctico: «p debe ser el caso» a la inadecuación conceptual de la diferencia sujeto-objeto en la propia voluntad subjetiva. Hegel entiende la modalidad práctica de un contenido en tanto fin y expresión de esta estructura conceptual de la voluntad subjetiva.[35]

35. Formulado con mayor precisión podríamos decir también que el contenido «p» se encuentra en la modalidad teórica o práctica como la forma de «p». Con ello se presupondría que Hegel parte de que el mismo contenido proposicional en sentido amplio puede parecer a veces en la modalidad teórica y a veces en la modalidad práctica. Como no cabe decidir con seguridad si Hegel procede así o si distingue dos clases de contenidos proposicionales, se ha elegido la formulación neutral. La acentuación hegeliana del conocer

*Lo formal y el deber*

Hegel extrae del carácter abstracto y formal de la subjetividad en este nivel el carácter de deber de la moralidad. Identifica el deber con la relación que hay entre la voluntad general y la particular cuando remiten una a la otra en el querer de un sujeto como determinaciones sólo posiblemente idénticas. Cabe formular la determinación conceptual del deber del modo siguiente: como la identidad existente en sí de la voluntad general y la particular desde el punto de vista de la moralidad (como subjetividad que se sabe a sí misma) sólo está pensada como *posibilidad*, esta misma identidad es sólo una exigencia dirigida a la decisión del sujeto y un deber que procede de la identidad (conceptual) existente en sí. Se puede describir esto diciendo que la identidad existente en sí en el sujeto es efectiva a través del deber moral y se da una existencia que se corresponde con el estatus lógico, estar puesta sólo como posibilidad.

*El § 109*

Hegel continúa investigando el carácter de lo formal que tiene la subjetividad de la voluntad desde el punto de vista de la moralidad en el § 109 de la *Filosofía del derecho*. Este § es extraordinariamente denso y contiene un resumen casi completo de las determinaciones conceptuales expuestas hasta aquí. Enumero por eso primero las afirmaciones del citado § para interpretarlas a continuación (las cursivas son de Hegel).

1. «Este elemento formal, de acuerdo con su determinación general, contiene en primer lugar la contraposición entre la subjetividad y la objetividad»
2. «y la actividad que se refiere a esta contraposición (§8). Los momentos de esta última son los siguientes:»
3. «la *existencia* y la *determinidad* son en un principio idénticas en el concepto (cf. §104),»
4. «y la voluntad, en cuanto subjetiva, es entonces ella misma ese concepto; en segundo lugar, ambos se diferencian *por sí*,»
5. «y por último se ponen como idénticos.»

---

como resultado teórico parece hablar más bien a favor de la primera alternativa. Cf. sobre la alternativa, el concepto de «practitions» en Castañeda, 1975, capítulos 2 y 6.

6. «En la voluntad que se determina en sí misma la determinidad existe, *α*) en primer lugar, en cuanto puesta *en sí* por ella misma; es su particularización en sí misma, un *contenido* que ella se da.»

7. «Ésta es la *primera* negación, cuyo límite formal consiste en ser algo *puesto*, subjetivo.»

8. «Por ser *infinita reflexión* sobre sí, este límite es *para ella misma* y la voluntad es entonces, *β*) el querer eliminar esa barrera; es la *actividad* que traslada ese contenido desde la subjetividad a la objetividad, a una *existencia inmediata*.»

9. «*γ*) La *identidad* simple de la voluntad consigo misma en esta contraposición es el *contenido* que en ambas permanece igual, indiferente a esta diferencia de la forma: el *fin*.»

Las afirmaciones 1) y 2) retoman los significados ya analizados de «formal», de tal manera que aquí ya se puede comenzar con los puntos 3), 4) y 5). Con estas afirmaciones Hegel describe más detalladamente los momentos de la «actividad» nombrada en 2), donde 3) recuerda los presupuestos lógico-especulativos del concepto.

*Los momentos de la actividad*

Hegel recurre a la relación entre universalidad, particularidad e individualidad, desarrollada en la lógica del concepto, para caracterizar la estructura lógica del proceso de la moralidad. Por *universalidad* no entiende, como se sabe, la universalidad producida a través de la abstracción, sino una universalidad que se determina y organiza a sí misma, cuya determinidad contiene siempre, en tanto particularidad, la universalidad.[36] Esta particularidad es producida a través del proceso de autodeterminación de lo universal y no cabe pensarla independientemente de lo universal. La *individualidad* no es otra cosa que la unidad de las otras dos determinaciones, es —formulado positivamente— el pensamiento de lo particular *como* la universalidad que se determina a sí misma. En la *Ciencia de la lógica* Hegel llama también a este pensamiento «el principio de la individualidad y personalidad» (LII 260).[37]

---

36. Cf. sobre ello Düsing, 1984, pp. 244-251.

37. Éste es uno de los lugares en los que Hegel emplea el concepto de personalidad en otro sentido, más abarcador que en la sección «Derecho abstracto» de la *Filosofía del derecho*. Pero también ahí el concepto en cuestión designa una auto-remisión. Cf. Siep, 1989 y 1992.

Como en esta investigación no nos ocupamos de la lógica especulativa hegeliana, a continuación sólo vamos a exponer qué conformación de contenido da Hegel a los momentos del concepto como voluntad para abarcar el sentido de 3). La voluntad en tanto universalidad que se determina a sí misma tiene «existencia» sólo en una auto-remisión libre, sólo cuando un sujeto como voluntad particular se determina a sí mismo libremente a querer algo *porque* es legal o ético. Como la universalidad meramente formal del derecho abstracto no proporciona ningún contenido formulado positivamente, la voluntad subjetiva libre sólo puede contener particularidad cuando remite —en una «reflexión-en-sí»— libremente a posibles objetos de la voluntad y se da un contenido a través de una *decisión*. En ese sujeto de decisiones libres se particulariza la voluntad universal. El momento de la determinidad se realiza ahí a través de la decisión de una voluntad subjetiva, en la que un posible contenido es determinado como fin subjetivo. Al mismo tiempo, este sujeto de la decisión es pensado como voluntad libre, de tal modo que le corresponde la universalidad del concepto. Es por ello algo particular, en el sentido de la lógica del concepto. La determinidad que tiene la voluntad universal, es decir, ser en tanto concepto universalidad que se determina a sí misma libremente, se realiza en la decisión libre de un sujeto. En ésta y a través de esta decisión tiene la voluntad al mismo tiempo también «existencia», es decir, una particularidad enfrentada a otra.

Hegel remite a esta relación cuando en 3) habla de la identidad en el concepto entre existencia y determinidad. Con 4) y 5) caracteriza Hegel el contenido estructural del proceso de la esfera de la moralidad. En estas dos afirmaciones vuelve a expresar la ambivalencia de este proceso, ya constatada en varias ocasiones como un poner «diferente» (4) e «idéntico» (5). La voluntad subjetiva hace más profunda, en la esfera de la moralidad, la diferencia entre sí misma como particular y el derecho como voluntad universal hasta alcanzar una oposición absoluta en las figuras del mal y de la conciencia moral. En la dialéctica de esta oposición se muestra conceptualmente la identidad previamente dada en sí entre la voluntad particular y la voluntad general, de tal manera que la voluntad subjetiva misma pone para sí esta identidad y llega a ser así voluntad ética. En la esfera de la eticidad el sujeto se sabe idéntico a la voluntad universal y ya se re-

mite a los contenidos de su querer de modo abstracto. Los contenidos dados por las costumbres, hábitos y el derecho de las comunidades ya no se consideran contenidos meramente posibles, abstractos, que yacen frente al sujeto, sino como referencias previas que son posibilidades de configuración y concreción de la propia libertad.

*Los momentos de la determinidad*

En las afirmaciones 6) hasta la 9) investiga Hegel con más exactitud los momentos que corresponden a la «determinidad» aludida en 3). En el 6) no se expone la determinación desarrollada más arriba de la lógica especulativa, sino se nombran los momentos que están dados *para el propio sujeto*, para «la voluntad que se determina a sí misma». En el saber de la acción del sujeto está contenido de nuevo que se pueda distanciar de todo contenido, todo fin que elija. Por eso, para el propio sujeto está determinado cada fin «como puesto por él mismo». Si el sujeto no pudiese afirmar, ante un contenido, que lo ha «puesto» como su contenido, el sujeto no sería libre en relación con este contenido. El contenido no sería entonces fin subjetivo, y no habría ahí ninguna acción. Sólo a través de la decisión libre de un sujeto llega un contenido a ser un fin subjetivo, sólo a través de la decisión recibe el contenido la forma de la subjetividad de la voluntad. No puede haber tampoco fines elegidos libremente que sean subjetivos en el sentido de «particular». Para ser subjetivo en el sentido de la determinación lógica, se presupone la decisión libre de la voluntad subjetiva como momento dotador de forma.

La capacidad del sujeto contenida en la decisión libre, el poder hacer abstracción de todo contenido posible, Hegel lo había identificado ya con el momento universal de la voluntad. De ahí que pueda designar esta autoparticularización como «negación primera», pues ahí lo general universal se particulariza a sí mismo y «niega» con ello su propia universalidad.

Hay que entender esta negación en su doble sentido: es *negatio* y al mismo tiempo *determinatio*. Por eso —siguiendo a Hegel— este contenido dado a sí mismo tiene un «límite formal», que hay que ver ahí, «ser sólo algo puesto, subjetivo». Con esta indicación recurre Hegel evidentemente al segundo significado de «subjetivo», que remite a la particularidad de fines subjetivos

como intenciones u objetivos sólo para el sujeto, sólo internas y todavía no realizadas.

Hegel explicita aquí lógicamente el hecho de que los sujetos que actúan pueden ponerse un contenido como fin, pero que no por ello está inmediatamente realizado.[38] Esta carencia de la voluntad finita está fundada en que el planteamiento del fin sólo es «primera negación» y todavía no tiene el carácter de un fin únicamente objetivo. Es el caso de un planteamiento del fin que aquel que se ha decidido a realizar la acción sabe que no se ha realizado todavía y quiere llevarlo a cabo. La particularidad, que distingue los contenidos de la voluntad subjetiva de los del pensamiento, la explicita Hegel con la indicación de que un sujeto, en tanto sujeto que decide libremente, es «reflexión infinita en sí», es decir, tiene la forma del concepto. El querer —visto desde el punto de vista lógico— no es otra cosa que el saber del «límite» de la mera subjetividad del planteamiento del fin. Ahora bien, este límite es conocido porque la decisión libre del sujeto, según la forma, es ya el concepto que abarca la diferencia sujeto-objeto.

Resumidas brevemente, las afirmaciones 1) a 8) del § 109 de la *Filosofía del derecho* proporcionan el análisis de la conciencia de la acción de un sujeto, que afirma de sí mismo poder querer algo distinto. Un sujeto de la acción tal concibe un contenido como un fin a realizar, que tiene en sí la carencia de lo meramente subjetivo, porque este sujeto determina este contenido como propio en una decisión libre. Según la forma, esta autodeterminación es general, ya que es expresión de la libertad existente para sí. Sólo cabe hablar de una autodeterminación libre cuando ésta se halla acompañada del saber poder decidir también

---

38. Si pensamos en el *intellectus archetypus* como contramodelo de la voluntad humana finita, la función de esta explicación se vuelve más clara. Para este contexto es importante considerar que Hegel tiene a la vista el «entendimiento intuitivo» y ha reinterpretado la concepción kantiana de la introducción a la *Crítica del juicio* (cf. Baum, 1990). Además de ello, se vuelve relevante la finitud de la voluntad expuesta por Hegel cuando explicita el carácter de suceso de las acciones (cf. R §115). En las exposiciones de Hegel hay que pensar a la vez ambos aspectos producidos por el desdoblamiento de los operadores: la voluntad en el espíritu objetivo es siempre también infinito como libertad-para-sí (serie interna de los operadores); al mismo tiempo, sus figuras individuales son también siempre (parcialmente) finitas (serie exterior). Así, la toma de posesión es infinita en tanto que general, autorreferencia ideal (cf. R §53R) y finita por la mediación de esta autorreferencia a través de una cosa.

algo distinto.[39] Con ello, la decisión libre es para un contenido determinado una negación de la universalidad, que permanece a la vez conservada. Esta oposición encuentra su expresión en el querer y en la actividad de realizar el fin. En esta explicación de Hegel, que se comprende[40] explícitamente como análisis de la conciencia de la acción, no se trata de explicaciones causales, sino de la iluminación filosófico-especulativa de la estructura fundamental del fenómeno. Hegel expone una explicación lógica de los momentos que se encuentran en la conciencia de un sujeto que toma decisiones libremente.

En la última observación (9) del § 109 de la *Filosofía del derecho*, Hegel expone cómo se piensa el «contenido» en la estructura lógica de la decisión: el contenido debe ser indiferente frente a la «contraposición» de lo subjetivo y lo objetivo. Esta observación no es un análisis que recurra exclusivamente a los momentos sabidos en la conciencia de la acción. Antes bien, aquí Hegel remite a una implicación del concepto de la decisión libre que explica en los §§ siguientes de la *Filosofía del derecho*. No obstante, antes de que podamos hacer un análisis de las implicaciones que tiene el concepto de «contenido», hay que exponer aquí brevemente los distintos significados de «subjetivo» para así contraponerlos a los distintos significados de «objetivo». Esto será útil para una compresión más precisa del «contenido», que Hegel trata en 9), pues esta implicación remite principalmente a la relación de subjetivo y objetivo en lo que respecta al concepto «contenido».

*Otra vez: subjetivo*

Como ya se ha indicado, Hegel distingue en el § 25 de la *Filosofía del derecho* tres significados de «subjetivo». «Subjetivo» puede significar la particularidad de un fin o también la «forma unilateral» (R §25) del fin, el no haber sido realizada todavía.

---

39. En los casos en los que la situación presente sólo permite una posibilidad de acción, puede hacerse necesaria una diferenciación adicional: es relevante en estos casos si el actor acepta su única opción o si lo vive como mera coacción. Así, un delincuente puede, por ejemplo, «aceptar» libremente su pena, incluso cuando no tiene ya más posibilidad de evitarla. La decisión libre se reduce en este caso a la aceptación libre, pero es suficiente para contar como expresión de la libertad existente para sí.

40. En la nota marginal al § 109 dice: «se debe tomar aquí igualmente la acción».

Subjetivo también puede designar, y éste es el significado especulativo, «respecto de la voluntad» (*ibíd*.), la «subjetividad» (*ibíd*.) de la voluntad, la «forma pura» (*ibíd*.) de la propia voluntad. Entre las determinaciones «lo subjetivo» (*ibíd*.) y la «subjetividad» hay la siguiente relación: sólo en uno de sus significados designa «subjetivo» o lo «subjetivo» la forma de la voluntad, el ser «subjetividad». La subjetividad, no obstante, es la forma de la voluntad en tanto que concepto.[41]

Ahora podemos indicar por qué Hegel pone en relación los tres significados de «subjetivo»: lo que tienen en común es el carácter «formal», la abstracción de un contenido, la ausencia de objetividad. Es igualmente claro que el fundamento de los dos primeros momentos subjetivos que hemos mencionado reside en la tercera determinación especulativa de la voluntad: la decisión acerca de cualquier contenido por cualesquiera razones, así como la forma deficiente y únicamente subjetiva de los fines en la decisión reposan en que la voluntad es «subjetividad» como «forma pura», un «interno y abstracto reposar sobre sí» (R §25). Esta forma de la subjetividad se opone de modo abstracto al contenido posible, la materia de la forma. Los tres significados de «subjetivo» tienen en común su carácter formal. A éste se le opone «lo objetivo».

*Lo objetivo*

Así como los tres significados de «subjetivo» tienen notas comunes y al tiempo no significan lo mismo, de igual modo el significado de «objetivo» no es unitario. Según Hegel, «subjetivo» y «objetivo» son «determinaciones de la reflexión» (R §26), su contenido semántico remite al otro recíprocamente, se implican mutuamente. Ahora explicaremos el significado de «objetivo» en dos pasos: primero hay que estudiar los distintos significados en su diferencia y a la vez investigar su carácter común. A continuación habrá que aclarar las relaciones entre los distintos significados de «subjetivo» y «objetivo» para determinar así con mayor precisión la relación que ahí se expresa de correspondencia y diferencia de los significados.

---

41. No hay que identificar desplazamientos semánticos entre el uso como adjetivo y el uso como sustantivo de «subjetivo», lo «subjetivo» y «objetivo», de tal manera que no se hacen distinciones entre ambas maneras de uso.

*Objetivo*$_1$

«Objetivo» (R §26) quiere decir la «inmediatez de la existencia como existencia exterior» (*ibíd*.) y designa así la «objetividad» (*ibíd*.). Por «objetivo» se entiende aquí una determinada forma de existencia, que puede contener, por ejemplo, determinaciones espacio-temporales o accesibilidad intersubjetiva, puede ser examinado empíricamente, etc. Este uso de objetividad —así lo muestra Hegel— recibe su significado en la oposición a la mera interioridad de los fines todavía no realizados y es «una forma unilateral en la oposición de la determinación subjetiva de la voluntad» (*ibíd*.). Referida a la subjetividad de los fines como «meramente internos», la voluntad «sólo deviene objetiva con la realización de su fin» (*ibíd*.).

*Objetivo*$_2$

Por «voluntad objetiva» se entiende también —y esto parece ser un uso especial de Hegel— aquella voluntad que no tiene «la forma infinita de la autoconciencia» (R §26). Esta voluntad es la voluntad «hundida» (*ibíd*.) en los objetos o en situaciones, que se deja determinar por la constitución de los objetos, tal y como le corresponden «objetivamente» e independientemente de su autodeterminación. Como ejemplos de esta «voluntad objetiva» nombra Hegel la voluntad infantil, la del esclavo, la rutinaria o la supersticiosa. Para aclararlo podemos recordar aquí el concepto de Max Weber de «actuar tradicional». El concepto hegeliano de la libertad, que en uno de sus sentidos se aplica también a los contenidos —aquellos que son «existencia» de la voluntad—, permite también hablar aquí de voluntad libre. Esta voluntad «objetiva» tradicional, cuando se remite como voluntad rutinaria a «costumbres objetivas» como contenidos, remite a sí misma y es por ello libre en sí. La acción «tradicional» no sería entonces expresión de la libertad porque ahí una voluntad subjetiva se decida por algo, sino sólo porque el contenido de esta «voluntad objetiva» —en la figura de la voluntad ética— es «existencia de la libertad».[42]

---

42. En el sentido de la terminología aquí elegida, la acción tradicional no es una acción. La voluntad objetiva pertenece en realidad todavía a la figura de la libertad existente en sí, de tal modo que la acción tradicional, igual que

Esta segunda determinación de «objetivo» obtiene su significado a través de la oposición al primer uso de subjetivo, que designaba la particularidad de los contenidos y razones de una voluntad individual. Esta «voluntad objetiva» actúa según fines que le son objetivamente válidos, en relación con los cuales no se comporta de manera libre y autoconsciente al elegirlos. Los ejemplos, que nombra el propio Hegel, manifiestan la arbitrariedad de los contenidos: la voluntad ética como una figura de la voluntad objetiva pertenece a la misma serie que la voluntad supersticiosa. La función que tiene esta equiparación es evidente: Hegel quiere mostrar que este significado de «objetivo» caracteriza también una figura deficiente. Aquí la voluntad no puede hacer distinciones respecto de la cualidad de los contenidos —también se puede reconocer las costumbres y pautas de comportamiento supersticiosas más irracionales como autoridades incuestionables desde una voluntad objetiva.

*Objetivo*$_3$

La voluntad que es «simplemente objetiva» (R §26), en cambio, es la voluntad «en cuanto se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera y acorde con el concepto»[43] (*ibíd*.). Hegel caracteriza esta voluntad con las notas que antes (en R §§22-24) había asignado a la «voluntad que es en y para sí» (R §22). Este significado de «objetivo» no se opone simplemente al significado especulativo de «subjetivo» en tanto «subjetividad» de la voluntad. Más bien, en la elección conceptual de Hegel —«acorde con el concepto»— también[44] está el hecho de que esta voluntad «simplemen-

---

las acciones que se han vuelto naturales por la costumbre o por el hábito, presentan un problema para la teoría hegeliana. Sus dificultades, distinguir la subjetividad antigua de la moderna e integrar la individualidad y la libertad de decisión en su concepto de eticidad, encuentran aquí una analogía en la teoría de la acción.

43. Aquí hay que prestar atención a una particularidad terminológica de Hegel. En uno de los usos de «concepto» se puede decir que cada «cosa» puede estar de acuerdo con su concepto. Pero también —y éste es el segundo uso de «concepto» en Hegel— puede querer decir un objeto particular, que se expone del mejor modo con *el concepto*. En la terminología hegeliana se puede formular que también el concepto puede ser conforme a su concepto. Cf. sobre esta dificultad Horstmann, 1984, pp. 69 y ss.

44. En la exposición de Hegel hay todavía otro significado de «objetivo», que designa un uso más bien «metalingüístico». En ese sentido, algo es

te objetiva» se tiene subjetivamente, es decir, libre «en su determinación» (R §26). La forma de la subjetividad, que corresponde a la voluntad en tanto que concepto, está contenida ahí «como la libertad existente en sí» (*ibíd*.).

En oposición a la «voluntad objetiva», la «voluntad simplemente objetiva» no está determinada sólo de modo «objetivo» y no lo está tampoco a través de contenidos previamente dados. Esta voluntad se determina más bien a sí misma de modo libre y toma decisiones libremente respecto de contenidos que le están previamente dados (entre otros, culturales) y que no son completamente arbitrarios. Esto constituye la diferencia respecto de la voluntad subjetiva. La voluntad es «simplemente» objetiva sólo cuando remite a contenidos en los cuales la voluntad remite al mismo tiempo también a sí misma y lo sabe. Con ello se alude, por ejemplo, a costumbres socialmente reconocidas (cf. R §§144 o 151), valores o virtudes, que en tanto lo «ético objetivo» (R §144) están determinadas «como sustancia concreta por la subjetividad en tanto forma infinita» (*ibíd*.).[45]

Si atendemos ahora al carácter común de estos tres significados de «objetivo», comprobamos que todos tienen la nota de no ser subjetivos ni formales. Dos de los tres significados son conceptos de oposición a los usos correspondientes de «subjetivo». Tienen en común que «objetivo» remite aquí al contenido, no a la forma. Sin embargo, el significado de «objetivo» en el uso especulativo no se opone al significado de «subjetivo» en el uso especulativo, sino lo integra. Aquí «objetivo» quiere decir la unidad de forma y contenido. Y con ello también la superación (como elevación) de la subjetividad a través de la negación de lo formal como una limitación de la subjetividad misma. No obstante, la subjetividad como forma del concepto queda ahí conservada.

---

«objetivo» cuando está de acuerdo con su concepto. La observación de Hegel sobre el tránsito recíproco (cf. R §26) de las determinaciones «subjetividad y objetividad» (*ibíd*.) tiene por eso también el sentido de que a la subjetividad como concepto de la voluntad le corresponde objetividad. En razón de este carácter metalingüístico de «objetivo», no lo hemos incluido expresamente arriba.

45. En este punto surge evidentemente el problema de la medida para valorar la «objetividad» y la racionalidad de las formas de vida. Sin pretender entrar aquí en esta dificultad, indiquemos que las reflexiones de Hegel sobre estas cuestiones no son satisfactorias.

Esta conexión refleja ahí los dos aspectos del proceso en la esfera de la moralidad que ya hemos expuesto.

Hagamos notar también aquí que esta constelación de los conceptos «subjetivo» y «objetivo» aclara lo que Hegel quiere decir cuando los designa como «determinaciones de la reflexión» (R §26), cuyo significado está implicado recíprocamente y remite uno al otro. El significado exacto de los conceptos resulta, así hay que entender la observación de Hegel en el § 26, sólo a través de la constelación en la que se encuentren. No obstante, la voluntad, de la cual ambos conceptos son momentos, sólo puede ser conocida en su totalidad «como lo concreto» (*ibíd*.), es decir, como unidad de estas determinaciones. Sólo la unidad en su constelación completa permite concebir el significado de la voluntad en tanto que concepto.

En el siguiente apartado se determina con mayor precisión *una* constelación como ésa, cuando se lleva a cabo el análisis del concepto de «contenido» en tanto pensado como «exteriorización de la voluntad» subjetiva.

# CAPÍTULO 2

# INTENCIONALIDAD: LA FORMA DE LA LIBERTAD SUBJETIVA

En el análisis del carácter formal de la voluntad subjetiva, Hegel ha usado el concepto de «contenido» y lo ha puesto en conexión con el de «fin». La determinación de un contenido como fin procede de que el contenido de la voluntad subjetiva permanece indiferente ante el hecho de que la forma sea subjetiva u objetiva, pues el contenido es «la identidad simple de la voluntad consigo misma en esta contraposición» (R §109). Por «fin» entiende Hegel en el contexto de la voluntad subjetiva lo siguiente (cursivas de Hegel):

> El fin es *a*) contenido en mí determinado *como* subjetivo —Representación—; *b*) determinado a ser objetivo —y permanecer siendo el mismo [R §109R].

El fin, en la medida en que podemos comprender esta nota marginal, es un contenido que, en tanto «determinado como subjetivo», al mismo tiempo está determinado a ser «objetivo» y en esta realización mediada por la actividad de la voluntad permanece «siendo el mismo». Es evidente que esta denominación se basa en determinaciones que Hegel da a su concepto de «contenido». Es por ello necesario dilucidar el significado de este concepto en el uso hegeliano, así como el significado especial de este concepto «desde el punto de vista moral» (R §110). El uso del concepto de «representación» indica que se trata de un componente cognitivo.

*Contenido «versus» necesidad*

En las notas marginales a los §§ 108 y 109 encontramos la siguiente observación de Hegel: «Aquí el contenido aparece por primera vez como tal». Y ahí se encuentra también la siguiente afirmación (cursivas de Hegel):

> Determinaciones formales del contenido. La voluntad subjetiva tiene un contenido —antes mera necesidad— [...] —pero ahora el *contenido* es en tanto contenido de la voluntad, y por eso esencial [R §109R].

Una primera indicación que da Hegel aquí es la delimitación frente a una figura que ya había aparecido en el sistema —la «necesidad». Lo que «antes» —se refiere a la filosofía de la naturaleza— era «mera necesidad» ahora se ha desarrollado hasta convertirse en «contenido» de la voluntad subjetiva.[1] Hegel introduce el concepto de «necesidad» en la filosofía de la naturaleza y lo emplea junto a conceptos como «instinto» para explicar el comportamiento de los animales (*sólo* en tanto seres vivos). La correspondencia con el «contenido» de la voluntad subjetiva es que la «necesidad» tiene ahí la «forma, el ser ante todo algo subjetivo» (E §360) y que el «instinto» (*ibíd*.) es la «actividad» que supera esta «carencia» de lo meramente subjetivo. La diferencia respecto del «contenido» de la voluntad subjetiva reside en el hecho de que «el instinto [...] es la finalidad que obra de modo inconsciente»[2] (*ibíd*.).

---

1. En este punto hay que llamar la atención sobre una dificultad: ¿cómo hay que pensar la relación entre una figura anterior y otra posterior? La «necesidad» remite en la filosofía de la naturaleza al «instinto en lo vivo» (E §360), allí es, como «instinto [...], la actividad efectiva orientada a fin sin conciencia de ello» (*ibíd*.). En cambio, en la voluntad subjetiva siempre está implicada la «representación» y con ello la actividad consciente orientada a un fin (*ibíd*.). La dificultad que surge ahora consiste en decidir si este elemento de representación cuenta con un componente adicional que se suma a fenómenos ya analizados en el nivel lógico antecedente del sistema, o si se genera un fenómeno completamente nuevo a través de la implicación de la representación. Esta dificultad no la tiene sólo Hegel, sino toda filosofía del espíritu. Según mi concepción, se trata del problema de si determinados fenómenos mentales pueden o no ser explicados mejor a través de la interacción de otros fenómenos más básicos (y ser reducidos a éstos).

2. Recordemos de nuevo aquí las precisiones terminológicas: la «necesidad» es el contenido, en sentido amplio, de una aspiración sin representación,

La diferencia entre la actividad del instinto y la actividad de la voluntad subjetiva es clara: la voluntad subjetiva es consciente en su libertad y se *decide* por un contenido, en sentido amplio, que así deviene contenido y debe ser realizado como fin. Este saber de la propia libertad, que está implicada en cada exteriorización de la voluntad subjetiva, se muestra, según Hegel, justo en el hecho de que esta voluntad subjetiva tenga una «representación» del fin a realizar (cursivas de Hegel):

> Querer la moralidad como algo que yo *sé*; está previamente en mí, puesto antes de mí, *antes* de la exteriorización —teóricamente. Voluntad subjetiva [R §113R].

Mientras que una necesidad desencadena la actividad de un animal de modo «mecánico» (R §119R), la voluntad subjetiva se decide a poner un contenido, en sentido amplio, como su fin. Con ello se muestra su libertad para sí misma. Al mismo tiempo, lleva el contenido en sentido amplio a una forma «universal», pues la voluntad subjetiva se comporta libremente a través del momento universal de la voluntad. Este momento universal del «Yo = Yo» es la autorreferencia pensante en la voluntad, el elemento teórico de la voluntad.

La argumentación de Hegel parte de que el contenido en sentido amplio llega a ser contenido en sentido estricto a través de la decisión de una voluntad subjetiva. Esta libertad de la voluntad tiene su origen en el momento universal de la voluntad como autorreferencia pensante. En la voluntad ya hay una autorreferencia, pero en sí y en sentido amplio, estos componentes teóricos de la voluntad llegarán a ser para sí cuando la voluntad tenga

---

no es elegida libremente y no está estructurada proposicionalmente. El «contenido», en sentido restringido, es el contenido en sentido amplio, de una voluntad subjetiva con representación, es elegido libremente y está estructurado proposicionalmente. «Contenido», en sentido amplio, es el término neutral respecto de necesidad y contenido, en sentido estricto, y los comprende a ambos. Indiquemos de nuevo aquí la alternativa ya mencionada en la construcción teórica. La primera posibilidad dice: la orientación espontánea a un contenido, en sentido amplio, se estructura en la proposición p. Esta proposición continúa formándose después en la modalidad teórica «que p es» o en la modalidad práctica «que p sea», en donde p designa en ambas modalidades un momento idéntico. La segunda posibilidad dice: hay dos tipos de orientación libre y espontánea, la primera genera la proposición p y la otra la «practition» q. El último término lo tomamos de Castañeda.

en sentido estricto una representación del fin a realizar. Cuando se suma este momento teórico, entonces se crea el espacio libre para la decisión, pues el fin ya está representado antes de su realización para la voluntad subjetiva.[3] La libertad de decisión implica, por tanto, los componentes teóricos de la representación y es, por otro lado, el devenir para sí de la libertad existente en sí de la voluntad. Es el momento del pensamiento, mejor, de la representación, que constituye la diferencia respecto de la necesidad. A través de este momento, el contenido mismo en sentido restringido recibe el carácter de lo universal, recibe, como dice Hegel, una forma racional.[4] Esta transición de la necesidad al contenido a través de la estructura de proposición se restringe a la forma, mientras que el contenido (la materia) del contenido mismo en sentido restringido —Hegel habla del contenido interno— no debe estar todavía de acuerdo con la forma. Se podría decir que todo posible contenido, en sentido amplio, se puede expresar en la forma del contenido en sentido restringido, es decir, en la forma racional o proposicional. Esta discrepancia entre la forma y el contenido del contenido es otra expresión del carácter formal y de la ambivalencia del conjunto de la esfera de la moralidad.

Hegel analiza en los siguientes §§ qué «determinación peculiar» (R §110) tiene la «identidad del contenido» desde el punto de vista moral. Esta peculiaridad remite a la indistinción constatada en el § 109 frente a la «contraposición»[5] (R §109) de forma subjetiva y objetiva. Hegel caracteriza este «punto de vista moral» de nuevo como el punto de vista «donde la libertad, esta identidad de la voluntad consigo misma, es para sí» (R §110). Este «para sí» explica también por qué Hegel lleva a cabo el análisis de esta determinación parcialmente en la perspectiva de la primera persona, pues en ella se muestra la peculiaridad de la libertad moral. Y en tanto la «acción» está determinada como ex-

---

3. Esta representación consiste en tener una proposición de primera persona, como va a desprenderse del conjunto del análisis.

4. El apartado «Forma y contenido» en la lógica de Hegel expresa esta relación diciendo que allí el contenido mismo en sentido restringido tiene «por vez primera una forma y una materia» (LII 75), cuya «unidad» es el contenido. La forma del contenido en sentido restringido frente a la forma en tanto tal se entiende aquí como «estructura proposicional».

5. «Posible» significa aquí: un contenido, en sentido amplio, por el que puedo decidirme de modo libre.

teriorización de la voluntad subjetiva o moral, se expresa en este «para sí» una peculiaridad de las acciones: la forma específica del saber de la acción en acciones intencionales.

### 2.1. **La forma del saber de la acción**

Hegel formula la primera «determinación peculiar» de la esfera de la moralidad (R §110), la «identidad del contenido» (*ibíd*.) expuesta más arriba, del modo siguiente (cursivas de Hegel):

> *a*) El contenido se determina para mí como lo *mío*, de manera tal que en su identidad sigue *conteniendo para mí* mi subjetividad, no sólo en cuanto es mi fin *interior*, sino también si recibe una *objetividad exterior* [R §110].

Se ve ahí con claridad la oposición entre «fin interior» subjetivo y «objetividad exterior», que corresponde a una de las constelaciones de las determinaciones de la reflexión, «subjetivo» y «objetivo». La «identidad» del contenido reside en el hecho de ser indiferente a esta diferencia de la forma. Si la «identidad» es determinada exclusivamente así, entonces le es propia al contenido, en sentido amplio, del querer en sentido amplio (como «actividad»), y no puede ser la «determinación peculiar» (*ibíd*.) buscada. En la formulación de Hegel aparece dos veces la expresión «para mí». Cabe suponer que hay que buscar aquí la peculiaridad de «la identidad del contenido [...] en el punto de vista moral» (*ibíd*.). A continuación vamos a exponer, a partir de varias reformulaciones, qué funciones cumple la expresión «para mí». En ello me guía la tesis de que esta «determinación peculiar» puede ser concebida como análisis de la *intencionalidad* de acciones. Habría que explicar si las dos[6] apariciones de esta expresión son redundantes o si con ello se apunta a dos aspectos diferentes de la acción intencional. En un primer paso interpretativo investigaremos qué significado recibe la afirmación de Hegel citada más arriba si se eliminan ambas apariciones del «para

6. Siendo más precisos, son en realidad tres las ocasiones en que se usa la citada expresión. Volveremos sobre ello cuando desarrollemos el análisis de la afirmación de Hegel en la formulación *proposición 3*.

mí». De este modo podrá comprenderse, al reintroducir los elementos eliminados, qué función cumple el nuevo elemento.

*La eliminación del «para mí»*

Si eliminamos las dos apariciones de «para mí», la afirmación de Hegel recibe la siguiente forma:

> (*Proposición 1+*) El contenido se determina como lo mío, de manera tal que en su identidad sigue conteniendo mi subjetividad, no sólo en cuanto es mi fin interior, sino también si recibe una objetividad exterior.

Para hacer más transparente la gramática de la *proposición 1+* añado en la expresión «mi subjetividad», que remite a dos partes de la proposición.

> (*Proposición 1**) El contenido se determina como lo mío, de manera tal que en su identidad sigue conteniendo mi subjetividad, no sólo en cuanto es mi fin interior, sino también si recibe una objetividad exterior, contiene mi subjetividad.

Además de ello, para eliminar la perspectiva de la primera persona, vamos a sustituir la expresión usada por Hegel de «mi...» por «...de X». De ese modo cambia la expresión «para mí» a la de «para X».[7] Por último, cambiaremos el subjuntivo por el indicativo. La *proposición 1** recibe entonces la siguiente forma:

> (*Proposición 1*) El contenido se determina como el contenido de X, de manera tal que en su identidad sigue conteniendo la subjetividad de X, no sólo en cuanto es fin interior de X, sino también si recibe una objetividad exterior, contiene la subjetividad de X.

A partir de estas sustituciones se muestra que la *proposición 1* proporciona el significado de «fin» que está determinado de

---

7. Debería quedar claro que, en el marco de la terminología aquí introducida, «X» se asigna al conjunto de los sujetos, o —en la terminología de Hegel— la voluntad subjetiva es el suelo de «X». elegiremos la expresión «para X mismo» en lugar del más corto «para X» en los pasos de integración de la *proposición 2* y la *proposición 3*, para designar el carácter reflexivo y autorreferencial de la expresión en los lugares allí analizados. Cf. la concepción de Castañeda de los cuasi-indicadores.

tal manera que supera la diferencia de forma «subjetivo»-«objetivo» y así el contenido del fin es «indiferente» respecto de esta diferencia.[8] Esta afirmación se ve fortalecida por la referencia que hace Hegel a la determinación de la «identidad» desarrollada en el § 109. De ahí que en la *proposición 1* se encuentre también la formulación «él en su identidad». Evidentemente hay que aclarar qué significa que un fin «contenga» la subjetividad de X, o incluso que este «estar-contenido» esté dado para X. No obstante, vamos a posponer el tratamiento de estas preguntas hasta que analicemos el concepto hegeliano de acción, aquí estudiaremos las peculiaridades de la esfera moral. Indicaremos más tarde con mayor precisión la manera en que lo subjetivo está en el contenido amplio de fines.

### 2.1.1. *Autoadscripción*

*La primera integración de «para X-mismo»*

En el segundo paso interpretativo la primera aparición de «para mí», que aquí es sustituida por «para X-mismo», se integra ahora en la proposición 1:

> (*Proposición 2*) Para X-mismo es el contenido como contenido de X de tal manera determinado que en su identidad no sólo contiene como fin interior de X la subjetividad de X, sino también, si ha recibido una objetividad exterior, la subjetividad de X.

Esta primera aparición de «para X-mismo» expresa que X cree que el contenido en cuestión tiene la forma del fin, de tal manera que la actividad de X que media entre la forma subjetiva

8. En este punto es importante distinguir dos tipos de uso del concepto de «fin» en Hegel. Por un lado, «fin» quiere decir la *forma* que tiene el contenido, en sentido amplio, de la voluntad, pues según Hegel la «voluntad es [...] forma y fin» (R §8R). Por otro lado, fin significa también para Hegel a menudo el *contenido* mismo, así por ejemplo cuando habla de «fines particulares» o de fines en plural. Las expresiones introducidas arriba se refieren al primer significado. Hegel era plenamente consciente de esta distinción de uso, como muestra la nota marginal a R §119.

y objetiva es interpretada como actividad orientada a un fin, como realización de un fin.[9]

A continuación hablaremos de «creer» en vez de «saber» para dar cabida a la posibilidad del error. La diferencia entre «creer» y «saber» no es usada aquí de manera que el concepto de creencia se restrinja a contextos en los que no puede haber ningún saber, en los que la pregunta por la verdad no tiene sentido. De lo que se trata es de entender el «saber» como «creer verdadero», es decir, como «(creer que p) & p». El actor puede, no obstante, estar en un error, de ahí que se trate de «creer». Con ello cabría comprender un matiz del subjuntivo empleado por Hegel, que habría atribuido sin duda al carácter de deber de la moralidad.

Con este significado de «para X-mismo» se ha mostrado la diferencia respecto del instinto (cf. E §360). Ya esta primera interpolación reserva los fenómenos que todavía vamos a analizar a la voluntad que piensa, representa y separa esas actividades conceptualmente que tienen su raíz sólo en el instinto, en el que no participa la voluntad en sentido restringido. Además de ello, hemos introducido aquí «para X mismo» y no sólo «para X», con esta primera expresión se alude a que X cree *por sí misma* que la actividad que ha realizado está orientada a un fin. X cree que *su propia* actividad realiza un fin. Para corresponder al análisis de Castañeda de la forma lógica de cuasi-indicadores, a la que nos remitimos aquí para la explicación, la *proposición 2* debe tener propiamente la siguiente forma: X cree que X-mismo tiene un contenido, del que cabe decir que en su identidad no sólo contiene..., etc. En esta formulación queda claro también que la *proposición 2* produce ya un contexto indirecto, de tal modo que el cuasi-indicador «para X-mismo» puede estar ahí. Sólo para no terminar completamente con la cercanía a la formulación original de Hegel, he renunciado en lo que sigue a usar esta formulación exhaustiva. No obstante, siempre es posible expresar la parte introductoria, que aquí es expuesta sólo de modo abreviado, en la forma que acabamos de hacer explícita.

---

9. El concepto de «realización» tiene un sentido procesual y otro que remite al resultado, pero que Hegel no diferencia. Esta plurivocidad será estudiada en análisis posteriores de los §§ 115 hasta 118. En esta investigación emplearemos siempre el sentido procesual, indicaremos explícitamente las excepciones que pueda haber al respecto.

Se puede llamar a esta peculiaridad de la conciencia de la acción que acabamos de analizar carácter de autoadscripción del saber de la acción. Hay que tener en cuenta que toda la proposición está en *oratio obliqua*, pues describe una posición epistémica de X. Esto podría ser otra razón para el uso hegeliano del subjuntivo y la razón para la elección de la perspectiva de la primera persona. Se trata de una creencia en que X se adscribe algo a sí mismo. En la fórmula «Yo creo que Yo...» vuelve a encontrarse el momento general de la voluntad, pues contiene una autoidentificación. Este momento autorreferencial, que siempre está contenido en el «Yo», se hace evidente en el uso de la perspectiva de tercera persona, pues ahí el uso simple y el cuasi-indicador se separan. Ésa es también la razón por la que he eliminado la perspectiva de la primera persona en el análisis anterior. En la teoría de la acción actual se intenta analizar el rasgo distintivo de las acciones intencionales, rasgo que hemos descrito con la expresión «autoadscripción», de dos maneras alternativas. Una de las estrategias, seguida por Lewis (1979) y Chisholm (1981), analiza la autoadscripción como relación entre un sujeto y un rasgo propio, que se caracteriza —sobre todo en Chisholm— por la autoadscripción «directa». Este carácter de la autoadscripción corresponde, según Lewis y Chisholm, a todas las adscripciones de creencia. La otra estrategia alternativa es adoptar «proposiciones de primera persona», es decir, proposiciones cuyo nombre contiene de manera no eliminable la expresión «Yo», de tal manera que sólo puedan ser concebidas *completamente* en su contenido significativo por el sujeto que piensa estas proposiciones (cf. Perry, 1983, pp. 24 y ss.). Castañeda ha continuado desarrollando esta concepción de las «proposiciones de primera persona». Sobre el debate acerca de estas dos estrategias puede verse los ensayos de Castañeda (1987*a* y 1979), así como Chisholm (1981 y 1989). El análisis hegeliano del concepto de acción puede «conectar» con ambas concepciones, pues por un lado remite a la autorreferencialidad (directa) y, por otro, al carácter subjetivo de estos contenidos de la creencia. Ambos rasgos distintivos se conservan en cada una de las alternativas, aunque se interpreten de manera diferente. Hagamos notar también que la interpretación del concepto hegeliano de «contenido» formulado como proposición parece dar la impresión de

que la concepción de las proposiciones de primera persona está más cerca de la teoría hegeliana. Sin embargo, no es así: como muestra Chisholm, estas proposiciones de primera persona pueden reducirse a o ser producidas por su teoría de la «direct attribution» (cf. Chisholm, 1981, pp. 27 y ss.). Desde el punto de vista ontológico, la teoría de Chisholm está más cerca de la concepción de Hegel. No obstante, para esta investigación sólo es importante que el concepto hegeliano de acción contiene elementos que pueden ser retomados en el contexto del debate actual.

La creencia de X, que una actividad es su propia actividad orientada a un fin, es sólo una condición necesaria para que una actividad sea la exteriorización de una voluntad subjetiva. Es suficiente la determinación expresada en la *proposición 2* para comprender una actividad como exteriorización de la voluntad libre (en sentido restringido). No es suficiente para concebir la «determinación peculiar» (R §110) de la identidad del contenido desde el punto de vista moral. Esto se hace evidente en el hecho de que también las actividades de la «voluntad objetiva», de la que ya hemos hablado, cumplen con las condiciones mencionadas en la *proposición 2*. Si imaginamos un caso de acción tradicional, por ejemplo, un gesto de humildad exigido por el rito, ahí la «voluntad objetiva» que actúa cree estar realizando un fin, por ejemplo, cumplir con un determinado ritual. Sin embargo, la «voluntad objetiva» se encuentra, esto ya se había expuesto, en oposición a la «voluntad subjetiva». De ahí que la determinación formulada en la *proposición 2* no pueda ser suficiente para la peculiaridad de la «voluntad subjetiva». Falta ahí el ser-para-sí-mismo de la libertad. El mero concebir una actividad como actividad propia orientada a un fin no es suficiente para ello.[10] La peculiaridad buscada deberá aparecer a través de la segunda mención de «para X mismo». Esta segunda aparición no puede tener el mismo significado que la primera.

---

10. Otro ejemplo sería lo descontrolado o sin motivo («wanton») expuesto por Frankfurt, 1988, p. 16. Se puede decir que la voluntad objetiva tiene libertad de acción, pero no libertad de voluntad. Encontramos una buena panorámica del debate sobre la conexión entre la libertad de acción y la libertad de voluntad en Watson, 1989, y Shatz, 1986.

### 2.1.2. *Intencionalidad y libertad existente para sí*

*La segunda integración del «para X-mismo»*

El tercer y último paso interpretativo conlleva una interpolación del «para X mismo» en la *proposición 2*. Ahí es añadido dos veces, una interpretación que a través del uso de Hegel «no sólo, sino también» está cerca.

> (*Proposición 3*) Para X-mismo es el contenido como contenido de X de tal manera determinado, que en su identidad no sólo contiene como fin interior de X la subjetividad de X *para X-misma*, sino también, si ha recibido una objetividad exterior, la subjetividad de X *para X-misma*.

La creencia adscrita a X recibe un contenido, en sentido amplio, cambiado sólo en relación con la *proposición 2*. Deben integrarse dos componentes adicionales. Por un lado, *a*) el *fin interior* de X debe contener la subjetividad de X para X-mismo. Por otro, *b*) el contenido, en sentido restringido, debe estar constituido en la forma de la *objetividad exterior*.

*El contenido interior*

La exigencia de que el contenido exterior deba contener la subjetividad de X para X-mismo se compone de dos partes. Ahí se expresa i) el ser-para-sí de la libertad de la voluntad subjetiva: la creencia de X de poder decidirse libremente acerca de un contenido. El primer significado de «la subjetividad de X para X-mismo» está así determinado —según la propuesta interpretativa— como la creencia de X en la propia *libertad de decisión*. Hegel determina este momento de la libertad de decisión como el momento de la subjetividad de la voluntad —la creencia de X en ello es entonces el devenir-para-sí de este momento. Esta creencia en su capacidad de distanciarse de todo contenido y de decidirse por cualquier contenido diferencia la voluntad subjetiva de la «objetiva» (en el sentido de R §26), pues esta última no toma decisiones sobre el contenido, en sentido amplio, de su obrar. En ese sentido es una voluntad «esclava». Dicha exigencia también ii) contiene que el fin interior esté dado a la voluntad subjetiva en una perspectiva subjetiva. La subjetividad de X es también

por eso para la propia X, porque el contenido está formado en la forma del *fin interno* a través de la perspectiva individual de X sobre el contenido, en sentido amplio, del fin en tanto tal. Esto se muestra en la determinación hegeliana del «propósito» y de la «intención» como saber del actor (cf. 4.2). Mientras i) y ii) expresan el estar contenida de la subjetividad para la propia X como convicción, hay iii) también una dimensión práctica del estar contenido: el derecho de la voluntad subjetiva, que se muestra en la valoración e imputación de las acciones.

*La objetividad exterior*

El segundo componente que debe ser integrado en la *proposición 3* atañe al contenido en la forma de la *objetividad exterior*. También en esta forma debe estar «contenida» la subjetividad de X para la propia X. De modo análogo a las dos formas de estar contenida la subjetividad para X-mismo, también hay aquí dos formas: i) la valoración de la existencia presente a la luz de las intenciones propias de quien actúa, y ii) el propio interés y bienestar ahí implicados. También hay aquí una dimensión iii) que remite a las otras: éstas aceptan que yo busque en mis acciones mis intereses y mi bienestar (cf. 4.2 y 5.1).

Frente al primer componente *a*) el segundo *b*) supone algunas dificultades adicionales. Para explicarlo remitamos primero a un argumento procedente del sistema de la filosofía hegeliana. A continuación nos preguntaremos acerca del valor explicativo de la construcción hegeliana al investigar los fenómenos que pueden ser concebidos con esta diferenciación. Este segundo paso, que intenta comprender el valor explicativo de las exposiciones de Hegel sin recurrir a su sistema, vamos a dividirlo en tres partes.

*Un argumento procedente del sistema*

Es posible extraer del sistema de la filosofía hegeliana un argumento para el segundo componente en la *proposición 3*. Como el contenido en sentido amplio es indiferente en la forma del fin respecto de la distinción formal de la diferencia sujeto-objeto, esta peculiaridad es válida para toda exteriorización de la voluntad. Si la peculiaridad de la determinación de esta identidad del contenido en sentido restringido debe ser desplegada desde el

punto de vista moral, entonces esta peculiaridad de la voluntad debe encontrar su expresión en este nivel, el ser subjetivo y con ello la libertad existente para-sí, también en los dos lados de la distinción formal. Si esto no fuera posible, el contenido en sentido restringido, en tanto contenido de la voluntad subjetiva, no sería indiferente respecto de la diferencia de forma. Con ello, la voluntad subjetiva ya no sería una figura completa de la voluntad; ya no le correspondería la determinación de ser concepto. Esto tendría consecuencias difíciles para la sistemática hegeliana: la subjetividad de la voluntad sería todavía sólo formal, y ya no la forma de la propia voluntad. El conjunto de la construcción conceptual de la teoría de la voluntad se vería perjudicado: no se podría identificar la subjetividad de la voluntad en tanto *forma* con el sujeto como *existencia* de esta forma, ni tampoco tendría la moralidad un derecho. La eticidad no superaría la moralidad, sino sólo la negaría. Esto tendría también consecuencias insoslayables para la filosofía política hegeliana.[11]

*Fenómenos*

A pesar de este argumento procedente del sistema, sigue en pie la pregunta sobre qué fenómenos pueden ser comprendidos en la *proposición 3* a través de la integración del segundo componente, qué diferencias se puede hacer con ello dentro del ámbito de los fenómenos. En lo que sigue indicaremos posibles diferencias a través del análisis de la expresión «contenida la subjetividad de X».

Si en el *primer paso* tomamos como primer oponente de la acción intencional de nuevo «la individualidad orgánica» (E §350), entonces se puede decir con Hegel que «el organismo, en su proceso hacia fuera, contiene la misma unidad en sí» (*ibíd*.). La individualidad orgánica, determinada como «subjetividad» (*ibíd*.), contiene como organismo la subjetividad, pues «la actividad orientada a un fin que actúa de modo inconsciente» (E §360) conserva el organismo que a su vez es la objetividad exterior de las necesidades objetivas. «Contiene» significa aquí que un organismo es constituido a través de la (y con ello subjetiva) actividad inconsciente que se tiene a sí misma como fin. Aunque el organismo es la

11. Cf. en lo que respecta a este punto Tugendhat, 1979, y la crítica de Siep, 1981 y 1982.

objetividad exterior de la «adecuación interna al fin» (*ibíd*.), el animal no tiene una relación pensante con esta realización de su subjetividad —no se comporta consigo mismo de modo libre. Igual que «la necesidad en general» del animal como fin interior no es sabida y su satisfacción tiene lugar a través del instinto y conserva en el organismo su objetividad exterior, del mismo modo cada necesidad individual tampoco es sabida como tal fin interior. La satisfacción concreta no es sabida por eso igualmente como *realización* de este fin interno; el animal simplemente ya no siente su carencia y adapta a ello su actividad.

Si, *en un segundo paso*, tomamos para la comparación la «voluntad objetiva» a la que ya nos hemos referido en varias ocasiones, esta voluntad tiene conciencia de su contenido como fin y puede también concebir o describir su obrar y fin ante una pregunta. Así esta voluntad objetiva podría aducir, por ejemplo, que su obrar es una realización del ritual A o que la situación presente es el resultado de esa realización. La subjetividad está «contenida» en la objetividad exterior de la situación porque la «voluntad objetiva» fue una razón para el surgimiento de la misma. Por ejemplo, la explicación que haría un etnólogo debe remitir a la actividad consciente de la voluntad objetiva y aducir como razón su intento de realizar un fin interior para explicar el suceso. En un caso como ése la subjetividad de la voluntad sería sólo objetiva, estaría «contenida» como actividad sabida. El etnólogo no necesita tener en cuenta en este caso la individualidad del actor. Al actor se le adscribe un modelo convencional de actividad orientada a un fin y el suceso es explicado sin entrar en los motivos particulares del actor.[12] En ese sentido, la subjetividad particular del actor individual no está contenida en el suceso. No es necesario referirse a la subjetividad particular, pues la «voluntad objetiva» misma no dispone de esa dimensión de su obrar y por ello no puede hacerla valer ante la descripción del etnólogo.

También es posible esbozar, en un *tercer paso*, una situación en la que debe recurrirse a la subjetividad particular de un actor para explicar una situación. Esto sucede siempre que deba determinarse la decisión individual de un actor sobre un fin con-

12. Cf. las *Tanner Lectures* «Of Human Freedom» (Von Wright, 1985). Tomamos de ahí el término de «trasfondo motivacional», que a continuación voy a utilizar en varias ocasiones.

creto para explicar el surgimiento de una determinada situación. La decisión libre como expresión de la voluntad subjetiva es ahí el lugar en el que está contenida la subjetividad de X en relación con la forma subjetiva del fin. En la medida en que la objetividad exterior debe ser explicada en su génesis a través de la decisión libre, en esa medida también esta subjetividad está «contenida» en ella. Por eso también es posible que la explicación de una situación se vea obligada a remitirse a la subjetividad del actor, ya que la situación ha surgido de que el actor haya interpretado la situación previa de una manera determinada. Esta interpretación subjetiva, y no la situación objetiva precedente, debe ser tomada en cuenta para explicar el resultado. Como ejemplo basta pensar en las disputas surgidas a raíz de malentendidos.

Si se toma estas dos perspectivas juntas, si se explica una situación a través de la remisión a la perspectiva subjetiva y la decisión del actor, la subjetividad no está a pesar de ello automáticamente contenida en la objetividad exterior también *para el actor mismo* en la situación. La última interpolación del «para X-mismo» en la *proposición 3* exige una conexión de la *descripción* de la situación creada tanto con la decisión libre como también con la perspectiva subjetiva que ha motivado al actor a la configuración de la situación creada. Lo que se exige es que la situación creada sea descrita de tal manera que tenga validez como realización del contenido, como estaba dado para X en la forma del fin interior. En cualquier caso, hay que añadir, es suficiente que el propio actor interprete la situación creada de esta manera. Esto reside en el «para X-mismo», que restringe al comienzo de la proposición 3 toda la conexión a la perspectiva del actor y ya había sido integrada en la proposición 2.

El juego recíproco de la fórmula «para X-mismo» integrado en la proposición 2 y la proposición 3 ilumina también la diferencia entre descripciones de obrar desde el punto de vista de la legalidad y desde el punto de vista de la moralidad. Si se considera una situación creada desde el punto de vista de la legalidad, se presupone así la voluntad libre del actor. Sin embargo, la medida con la que, por ejemplo, se decide si un contrato es válido, no recurre a la perspectiva del propio actor. No se pregunta cómo le fue dado un contenido como fin interior, qué otras intenciones perseguía con el contrato etc. Sólo el propio actor pone en marcha este plano descriptivo, cuando aduce que su obrar no sólo

fue el hecho del contrato, sino también la realización de un contenido que, como fin interior, tiene una perspectiva subjetiva en la base, que en tanto tal debe estar «contenida» en la situación creada.[13] Si un actor manifiesta la pretensión de describir una situación creada *a esta luz*, entonces exige así a los otros ver y valorar la situación *desde su punto de vista*. Y de modo implícito exige ver el surgimiento de la situación creada desde esta forma subjetiva. Exige verla como resultado de su *acción* y no como resultado de su obrar. Esta exigencia, si admitimos su corrección, presupone la creencia del actor en que la situación creada es resultado de su subjetividad existente-para-sí, que tiene consistencia en la objetividad exterior (está contenida en ella).[14]

### 2.1.3. *El carácter subjetivo de la intencionalidad*

La decisión de Hegel de formular el § 110 en la perspectiva de la primera persona puede ser entendida como indicación de que la perspectiva del actor constituye la peculiaridad de la determinación de la identidad del contenido desde el punto de vista de la voluntad subjetiva. El subjuntivo que utiliza ahí Hegel, que en el análisis anterior ha sido eliminado, cumple una doble función. Primero expresa que el § contiene la condición de que un contenido es idéntico para una voluntad subjetiva. Además de ello también reside ahí que esta identidad es una mera *exigencia*, pues se ha mostrado que puede haber la posibilidad de la diferencia de las distintas perspectivas sobre una situación creada. En el siguiente § 111 Hegel no adopta la perspectiva de primera persona para exponer la situación ahora tratada. Esto puede ser valorado como el primer signo de que ahora la «determinación peculiar» (R §110) de la identidad del contenido se expone de tal manera que no atañe a la perspectiva del actor.

---

13. De esta explicación podría también colegirse por qué a los ojos de Hegel un engaño expone la primera forma de transición del principio de legalidad al principio de moralidad. El mentiroso calcula con la perspectiva subjetiva de aquel a quien quiere engañar, mientras que el engañado se queja de que su perspectiva subjetiva no está «contenida».

14. Aquí se ve que el trabajo de entendimiento de los otros es exigido a través de una pretensión de validez (verdad de la descripción), mientras que la aceptación remite a una pretensión de validez práctica (acuerdo en relación con la intención).

## 2.2. **La interpretación especulativa de la intencionalidad**

El texto completo del § 111 de la *Filosofía del derecho*, que quiero citar en conexión con lo expuesto, dice (cursivas en el original):

> *b*) El contenido, si bien incluye un elemento particular (tomado de cualquier parte), tiene, en cuanto contenido de la voluntad *reflejada sobre sí* en su determinidad, es decir, en cuanto voluntad universal e idéntica consigo misma, $\alpha$) la determinación de ser adecuado a la voluntad existente *en sí*, o sea, de tener la *objetividad del concepto*; $\beta$) pero dado que la voluntad subjetiva es, en cuanto existente por sí, al mismo tiempo formal (§ 108), lo anterior es sólo una *exigencia* y contiene por lo tanto también la posibilidad de no ser adecuado al concepto [R §111].

Hay que subrayar que Hegel señala en el contenido mismo una diferencia entre forma y contenido. Con ello, «contenido» no puede ser aquí simplemente el concepto opuesto a «forma», sino que tiene que designar un contenido él mismo también formado. El contenido de este contenido no nos interesa en este punto, pues está «tomado de cualquier parte». En cambio, la forma, en que el contenido se halla ahora, está determinada por la determinación lógica de la voluntad, cuyo contenido es ésta. Es evidente que Hegel divide los momentos lógicos de la voluntad subjetiva en dos partes y que extrae consecuencias de cada una de estas determinaciones para la forma del propio contenido. En la primera parte se trata de la «forma»; en la segunda, de lo «formal».

*La forma del contenido*

La determinación del contenido de «tener la objetividad del concepto», así como «ser adecuada a la voluntad existente en sí» se sigue de la determinación lógica de la voluntad subjetiva de estar reflejada en su determinidad en sí y con ello de tener la determinación de «la voluntad universal idéntica consigo misma». Esta determinación, que está contenida como momento en la voluntad subjetiva, ya fue objeto de un análisis más preciso. Lo importante ahora en este contexto es la consecuencia derivada por Hegel de que el contenido, de acuerdo con su forma, se halla bajo la exigencia de «ser adecuado a la voluntad existente

en sí». En tanto voluntad que se determina de modo libre, la voluntad no puede tener ningún contenido que no sea racional de acuerdo con la forma y con ello que no pueda estar bajo la medida de la legalidad y de la capacidad de universalización. Tener la «objetividad del concepto» sólo puede significar para el contenido ser expresión de la razón. Y, para Hegel, esto significa tener la forma de una regla general, de una ley (cf. 5.2).

En un agregado recogido por Eduard Gans al prólogo de la *Filosofía del derecho*, que procede de una clase de Hegel sobre derecho natural y teoría del Estado impartida en el semestre de invierno de 1822/1823 (cf. Il III, pp. 91 y ss.), se expone la adecuación de la naturaleza a la ley como su verdad más elevada y como expresión de su racionalidad. Frente a las leyes de la naturaleza, que son únicamente descriptivas, hay que comprender las leyes del derecho como establecidas por los hombres. Considerando que provienen de los hombres —así lo expone Hegel— se afirma que cada individuo en tanto ser racional tiene la medida de aquello que sea justo. Hegel pone aquí en estrecha conexión la racionalidad y la adecuación a la ley —una conexión que ya había afirmado en la *Fenomenología del espíritu*.

Un contenido, en tanto contenido de una voluntad que se sabe libre de modo «universal», sólo puede tener la forma de la razón, es decir, para la voluntad subjetiva, la forma de «máximas» (Wan §54).[15] La forma que debe tener un contenido como fin interior de la voluntad subjetiva está así determinada como normativa; una determinación con la que Hegel sigue la filosofía de Kant[16] y que va más allá de la tesis de la estructura proposicional.

La estructura proposicional lleva a que la acción por realizar sea buscada de manera general, como tipo de acción. De ahí que esa intención pueda cumplirse a través de una gran clase de sucesos. Con ello no se ha querido decir que en el propio contenido (en el contenido semántico de la proposición, por así decirlo) se busque un tipo de acción (cf. 4.2.3). Y, sobre todo, en el contenido no debe haber una cláusula de universalización ligada a un tipo de situación. Un fin subjetivo: «quiero comerme ahora esta manzana» es *universal* en referencia a las condiciones de éxito:

---

15. Cf. en relación con esta conexión el trabajo de Giusti, que ilumina el trasfondo del concepto hegeliano de acción en el contexto de la filosofía práctica de Hobbes hasta Fichte (Giusti, 1987).

16. Cf. sobre este contexto Willaschek, 1992, y Kaulbach, 1978.

hay infinitas maneras de realizarlo. La máxima: «en todas las situaciones del tipo A quiero llevar a cabo acciones del tipo B» no es este sentido universal, sino una regla general, una universalización a tipos de situación y acción. Es una máxima porque sigue siendo una regla subjetiva: es válida respectivamente para una determinada voluntad subjetiva. Si se la universaliza a todas las voluntades subjetivas, entonces se recibiría un imperativo práctico en la forma lingüística de una imperativo universal con un cuantificador universal para los sujetos («Todos los sujetos deben tener la siguiente máxima: p»). Un ejemplo de manera especialmente universal sería la máxima de Hegel «sé una persona y respeta a los otros como personas» (R §36). El estatus de esta afirmación es un «imperativo legal» (*ibíd*.). Estas universalizaciones son mandatos y no leyes, ya que tienen carácter imperativo y no descriptivo. El imperativo práctico como máxima que exige de todos los sujetos su reconocimiento sigue siendo para Hegel formal y subjetivo, pues es la exigencia de un sujeto individual a todos los otros sujetos. De ese modo, la moralidad, como expone Hegel en la tercera parte del capítulo sobre la moralidad, sólo llega a ser una «universalidad subjetiva».[17]

*La concordancia formal*

En la esfera de la moralidad la voluntad está reflejada en sí misma en su determinidad, pero como voluntad subjetiva es también «a su vez formal» (R §111). Este carácter formal de la voluntad subjetiva es responsable de que sólo la forma del contenido, pero no el contenido del contenido, sea determinado a través de la universalidad de la voluntad. La correspondencia de forma y contenido del contenido es una mera «posibilidad»: en el nivel de la moralidad el contenido contiene por ello «un elemento particular», que puede ser tomado «de cualquier otra parte». Esta arbitrariedad es expresión de la formalidad de la voluntad subjetiva y abre en la construcción conceptual de Hegel la posibilidad para el contenido del contenido de «no ser adecuado al concepto». La «objetividad del concepto», que el contenido ya tiene de acuerdo con su forma, se extiende también —en un significado

17. Sobre el problema de la norma y la universalización cf. la interpretación hegeliana del delito (capítulo 3).

cambiado de «objetividad»— a la relación de forma y contenido del contenido mismo. Para el contenido en la forma del fin, es válido que debe recibir igualmente la «objetividad del concepto». El contenido como contenido de la voluntad en tanto que concepto se halla bajo la «exigencia» de que su forma y su contenido se correspondan.

Desde el punto de vista de la moralidad, esta correspondencia conceptual está puesta sólo como una *posibilidad*, que también implica la posibilidad de la no-realización. Puede haber por ello exteriorización de la voluntad subjetiva que se halle de acuerdo con la medida de esta exigencia de la unidad de forma y contenido del contenido, pero que no cumpla con esta exigencia. En cualquier caso, se puede concebir un obrar también como exteriorización de un sujeto, es decir, como acción, cuando esta exigencia no se cumple. El sentido de esta determinación conceptual me parece que reside en el hecho de que Hegel quiere confirmar la tesis kantiana de que las acciones siempre están bajo la exigencia (moral) de la capacidad de universalizar su contenido, de su máxima, pero no siempre deben cumplir con esta exigencia para poder se comprendidas como acciones (cf. capítulo 5). A su vez, esta relación lógica de forma y contenido, el ser sólo la exigencia de una identidad, para Hegel es también la explicación especulativa del fenómeno del deber moral y el fundamento conceptual de que la propia moralidad no puede producir en sí misma ningún contenido que se adecúa de modo suficiente a esta exigencia. Ésta es evidentemente la conocida crítica hegeliana al formalismo de Kant y a su vez la estructura básica para la construcción de la tercera sección del capítulo de la moralidad en la *Filosofía del derecho*, en donde esta identidad formal es conducida, en razón del vacío de contenido de la diferencia, hasta la contraposición absoluta del mal y de la conciencia moral. La explicación del deber moral a partir de la estructura lógica de la voluntad subjetiva misma permite a Hegel renunciar a la solución de Kant, que debe mantener la oposición entre razón y sensibilidad. El deber moral no procede de la diferencia entre razón y sensibilidad, sino de la estructura lógica de la voluntad subjetiva misma.[18]

Ya hemos mencionado más arriba que Hegel, respecto de la exigencia que recae sobre una voluntad subjetiva, emplea un sig-

18. Pero no, como mostraremos, del concepto de acción (cf. 5.2).

nificado modificado de «objetivo». Aunque éste no puede tomarse directamente del texto del § 111, cabe interpretar este significado de «objetividad del concepto» en relación con el contenido de tal manera que esta objetividad remita simplemente a la correspondencia de forma y contenido. Para Hegel, esta correspondencia pertenece al contenido porque, en tanto fin, está determinado a ser indiferente respecto de la diferencia de forma. «Subjetivo» y «objetivo», no obstante, así puede extraerse de la lógica de Hegel, son en último término la diferencia de forma y contenido,[19] si bien forma y contenido mismos son en último término sólo *la diferencia* de la forma misma.

*La diferencia esencial*

Esto conecta también el § 111 de la *Filosofía del derecho* con el programa de exponer la «peculiar determinación» (R §110) de la *identidad* del contenido. Por un lado, Hegel explicita por qué estas determinaciones deben ser expuestas en subjuntivo como exigencias. Por otro lado, deriva de la identidad del contenido mismo también la exigencia dirigida al contenido de la voluntad subjetiva de ser indiferente respecto de la diferencia de su forma y de su contenido. Tomado en conjunto, se puede caracterizar por eso la situación en la que se halla el propio contenido con la nota marginal que el propio Hegel agregó al § 111 (cursiva de Hegel):

> *Diferencia esencial* y relación con oposición *universal* de lo objetivo como concepto (manuscrito sobre ello: universal; M.Q.) frente a *particularidad* —unidad es exigencia [R §111R].

La diferencia es «esencial» porque forma y contenido, en tanto determinaciones de la reflexión, están referidas internamente una a la otra y porque su diferencia no puede ser comprendida como una diferencia entre dos entidades separadas abstractas que están yuxtapuestas sin mediación. Signo de este deber es precisamente el *deber*.

---

19. Cf. Rohs, 1982, pp. 181 y ss. La diferencia entre forma y contenido es relevante en el contexto de mi investigación en lo que respecta a la relación de racionalidad/proposicionalidad (forma) y voluntad (contenido) natural. Aquí Hegel parte de que ambos «se corresponden». Cf. también capítulo 5.

## 2.3. **Objetivación e intersubjetividad**

Hegel había explicado en el § 110 de la *Filosofía del derecho* la relación entre la subjetividad de la voluntad y la identidad del contenido. En conexión con ello analizó en el § 111 la estructura lógica que caracteriza el contenido como contenido de una exteriorización para sí y libre de la voluntad.

Y ahora despliega Hegel qué significa la *indiferencia* del contenido respecto de la diferencia de forma de «subjetivo» y «objetivo» para la subjetividad de la voluntad misma, indiferencia que —según su tesis— se conserva a través de esta diferencia de la forma. Hegel expone qué consecuencias cabe extraer del hecho de que el contenido de la subjetividad llegue a ser objetivo de una manera que reciba la subjetividad de la voluntad —y precisamente para cada voluntad subjetiva.

Cabe comprender entonces la función del desarrollo conceptual en el § 112 de la *Filosofía del derecho* del modo siguiente: Hegel explicita las consecuencias de la indiferencia respecto de la diferencia de la forma del «para X-mismo» (de la segunda interpolación). Ahí desarrolla Hegel cómo se objetiva la subjetividad de la voluntad subjetiva (2.3.1) e intenta mostrar que esta objetivación tiene como presupuesto la existencia de otras voluntades subjetivas (2.3.2).

### 2.3.1. *La objetivación de la subjetividad de la voluntad subjetiva*

Nuevamente, aquí se trata del aspecto de la subjetividad misma; Hegel formula el texto por ello de nuevo desde la perspectiva de la primera persona (cursiva de Hegel):

> *c*) Puesto que en la realización de mi fin *conservo* mi subjetividad (§ 110), en su objetivación supero *a su vez* esta subjetividad *inmediata*, esta subjetividad individual mía [R §112].

En la «objetivación» de los propios fines, es decir, la traducción de la forma subjetiva a la objetiva, la subjetividad ahí conservada del actor se objetiva también a su vez *como subjetividad*. También ésta es conducida desde la forma subjetiva como tener-para-sí del fin interior a la forma objetiva como el estar-conteni-

do-para-sí de la subjetividad en el fin exterior realizado. En este traslado, la subjetividad en tanto que «inmediata» es superada a través de la actividad de la voluntad subjetiva misma, pierde el carácter de ser sólo «ésta individual y mía». La subjetividad no es negada completamente, sino sólo en el sentido de la «forma unilateral» (cf. R §25). Hegel determina esta unilateralidad aquí con el término «inmediato». Aunque la subjetividad es negada en uno de sus significados, que es a su vez el momento de inmediatez en la subjetividad, se sigue conservando —en los otros significados de «subjetivo».[20]

Esta autosuperación de la inmediatez a través de cada subjetividad «individual» está dada «a la vez» con la objetivación del fin de una voluntad subjetiva —siempre está presente cuando «yo conservo mi subjetividad en la realización de mis fines». La autosuperación puede con ello ser separada conceptualmente de esta objetivación, pero no según la cosa misma.

Junto a esa afirmación, cabe extraer en la exposición de Hegel, en la que se explicita la comprensión cotidiana de las acciones como realización de fines, otras tres tesis: primero, la subjetividad, en cuanto remite al fin interior, es decir, al fin en la forma de la subjetividad, está en la determinidad de la «inmediatez». Segundo, Hegel iguala esta «inmediatez» con la caracterización de la subjetividad como «esta individualidad mía». Tercero, la superación de la determinidad «inmediatez» lleva consigo la superación del carácter de ser «meramente individual». Ya hemos aludido a este tercer punto más arriba y vamos a desarrollarlo más adelante con detalle.

*I. La inmediatez del fin interior*

Si uno se pregunta qué sentido puede tener en este contexto el uso de «inmediato», creo que la siguiente interpretación puede ser esclarecedora: la subjetividad es vista aquí en la forma en que se da el fin interior para cada actor. Este modo de darse, que se caracteriza por el predicado de «inmediato», es la manera particular en la que un sujeto tiene información (¿saber?) sobre

20. Esto tiene su correlato lingüístico en la sustitución de Yo por el cuasi-indicador «para X-mismo». También aquí se objetiva la autoadscripción en la primera persona a través de la perspectiva neutra de la tercera persona, sin ser eliminada.

sus propios estados mentales y proposicionales, sus fines internos, intenciones o deseos. Este acceso privilegiado, que no garantiza[21] a quien actúa la no-corregibilidad del contenido, puede llamarse, frente a otras formas de información, «inmediata», pues este acceso permanece abierto al sujeto sin paso por instancias mediadoras. No es incorregible, no obstante, el contenido dado de esta manera al sujeto, ya que es contenido interpretado, en sentido amplio. También el fin interior es para «X-mismo» y por eso puede aquí X cometer errores en la interpretación. Incorregible es sólo por ello el saber acerca del *Mío* (el acceso particular), no la interpretación de lo accesible de este modo.[22]

Se puede extraer de la determinidad de la inmediatez en relación con estados mentales el sentido de concebir un modo particular de darse, también cuando con este privilegio de sujeto, en lo que respecta a sus propios estados mentales, no hay conectado ningún saber absoluto sobre los contenidos. Y también la conexión de la inmediatez con la determinación de ser «individual» puede volverse plausible cuando no se exige que el acceso privilegiado y la no-corregibilidad se copertenezcan mutuamente. La subjetividad del actor es «individual» porque hay una *interpretación* del fin como fin interior que en principio es criticable, pero no accesible de modo directo, ya que los otros no tienen un acceso privilegiado a ello. Cabe entender la expresión de Hegel del siguiente modo: precisamente la carencia de inmediatez del acceso a un contenido en sentido amplio es lo que constituye la mera subjetividad «individual». Donde hay lugar para el error, para un error de interpretación, debe haber también la posibilidad (conceptual) de la corrección a través de otros sujetos. No obstante, esto no es posible en la *forma* del fin interior —y también la interpretación de un

---

21. Cf. sobre esta problemática Rorty, 1970 y 1981, especialmente caps. 1 y 2. El concepto empleado por Anscombe «knowledge without observation» pertenece igualmente a este contexto y explica el sentido de la inmediatez del saber de la acción. Taylor establece la misma conexión entre las posiciones contemporáneas y el concepto hegeliano de acción (cf. Taylor, 1983, pp. 4 y ss.). Es importante para esta conexión, desde el punto de vista sistemático, el concepto de «sentido interno». Mohr ha mostrado en qué medida este elemento de la teoría kantiana es relevante para una teoría de la conciencia y de la autoconciencia también en la nueva filosofía del espíritu (Mohr, 1991 y 1992).

22. La enseñanza hegeliana sobre la astucia de la razón exige ya la presencia de métodos de corrección —como mínimo los filosóficos— en relación con los verdaderos fines que están en la base de un fin interior como interpretación.

contenido, en sentido amplio, como fin interior es en primer lugar asunto del individuo.[23]

Según mi interpretación, en la teoría de Hegel el acceso privilegiado y la no-corregibilidad están referidas sólo a la *forma* del contenido, el ser fin interior. En este sentido un sujeto no puede equivocarse acerca de si un fin es *el suyo*, que sea *su* estado mental. No obstante, el contenido, en sentido restringido, de este fin interior es una interpretación hecha por el sujeto mismo y puede por ello determinar el contenido, en sentido amplio, del fin en tanto tal de modo completamente erróneo. Este error puede detectarse sólo cuando ha tenido lugar una realización del fin. Cabe pensar casos en los que otros sujetos (o también el actor en un momento posterior) lleguen a la conclusión de que el actor ha concebido de modo equivocado el contenido, en sentido amplio, que está en la base de sus propias motivaciones.[24]

*II. Superación de la subjetividad como «esta individualidad mía»*

En el momento en que es superada la *forma* inmediata subjetiva del contenido del fin, se disuelve también la abstracción de la mera subjetividad individual —el trabajo interpretativo del actor se vuelve susceptible de crítica, pues la interpretación se «conserva» en la objetivación, donde ya no sigue siendo un acceso privilegiado. La subjetividad particular del actor, contenida en la interpretación del propio estado, pierde la carencia de ser meramente «esta [...] individual» (R §112) y se convierte en objeto de apreciación de otros actores. Ahora éstos pueden comprobar si la subjetividad de un actor está efectivamente contenida en un suceso como afirma el actor. Dicho de otro modo, un observador puede comprobar si un estado producido por una acción puede ser descrito como realización de la intención del actor.

---

23. En primer lugar, pero no exclusivamente, pues la formación y la educación tienen aquí igualmente influencia. Basta pensar en el tratamiento de los afectos, que se convierten a través de la formación y la costumbre en el carácter y el hábito. Sin duda, aquí hay en juego sin duda también una dimensión social.

24. No vamos a preguntarnos aquí si esta interpretación está determinada siempre por la forma de vida o si puede ser privada. Esto conduce al problema del lenguaje privado, que no podemos abordar aquí. En lo que respecta a la teoría de Hegel podemos soslayar esta cuestión en este punto, ya que Hegel produce su desarrollo conceptual a partir de la discrepancia entre «inmediatez» y naturaleza conceptual.

Por supuesto, también el actor mismo puede emprender este enjuiciamiento crítico (objetivo), por ejemplo, cuando detecta que un resultado es completamente una realización del fin interior y, no obstante, no le deja satisfecho. Una situación tal, que no es imposible, puede ser interpretada por el actor de dos maneras diferentes: por un lado, puede llegar a la conclusión de que se equivocó con el contenido que estaba en la base del fin interior (ejemplo: yo pensé que quería comerme un huevo, pero ahora que está frente a mí, me percato de que prefiero beber una cerveza). Por otro lado, el actor puede concluir también que el propio contenido se haya modificado (ejemplo: cuando pedí el huevo, tenía realmente ganas de comerlo, ahora está finalmente ahí, pero entretanto me ha dado tanta sed que prefiero beber una cerveza). Una tercera interpretación imaginable queda excluida por (esta reconstrucción de) la propia construcción de Hegel: el actor no puede afirmar que su fin interior se haya modificado durante la realización de la acción. Esto queda impedido por la determinación de que un contenido sólo tiene la forma de un fin cuando permanece idéntico a través de la realización —también para el sujeto que actúa. A través de esta concepción, el actor habría discutido sencillamente que el suceso que ha tenido lugar sea una exteriorización de la voluntad subjetiva.[25] La posibilidad aquí surgida, que el actor mismo pueda adoptar frente a su obrar el papel del observador objetivo, no es ninguna objeción a la tesis de Hegel de que a través de ello sea superada la subjetividad en tanto este

---

25. En la realización de fines interiores que se extienden a lo largo de periodos largos, esto puede conllevar problemas. ¿Seguiríamos hablando de *una* acción si se aplaza durante la realización del fin interior para el actor mismo? ¿O si cambia de modo drástico? Como ejemplo pienso en un delincuente que, durante el atraco a un banco con toma de rehenes (previamente planeada), sintiese de pronto escrúpulos. El otro aspecto, que un sujeto rechace su acción con las palabras: «mi intención ha cambiado», me parece menos dramático. Basta imaginar cómo nos las veríamos con un sujeto que describiera sus acciones de esa manera permanentemente. Dudaríamos finalmente de que se pueda comprender como un sujeto que actúa de modo racional. Aunque sin duda dramático para el afectado, esto no es un problema demasiado gravoso para la teoría de la acción, ya que tales casos podrían ser vistos ya no como acciones, sino (ejemplo: ladrón de bancos) como hechos. No obstante, la primera dificultad mencionada sigue siendo inmanente a la teoría de la acción. Es uno de los motivos centrales de la teoría del plan de la acción (mi terminología), según ésta, el ser parte de un plan de acción a realizar debe pertenecer necesariamente al concepto de la acción individual. Evidentemente, la función del plan es desactivar la primera dificultad señalada.

«individual». Pues, en tanto que «este individual», está restringido a un punto en el tiempo y a una perspectiva interna. En la valoración posterior, la fijación expresada por el «este» es superada en el momento de la realización. Que esto suceda a través del propio actor, que en esta valoración *post festum* está de nuevo en una situación privilegiada, pues dispone del conjunto de la información (por lo menos en el caso normal), no afecta al tema.

Junto a las posibilidades ya surgidas del error hay una tercera variante. En la concepción de Hegel es conceptualmente posible que un actor se equivoque tanto en lo que respecta a la interpretación del fin que está en la base como respecto de la interpretación de una situación como realización de su fin interior. Ambas equivocaciones pueden adecuarse una a otra de tal manera que para X mismo haya tenido lugar una realización lograda. Esto sería un caso extremo de autoengaño que no podría corregir el propio actor —al menos no como caso aislado. Si existe la posibilidad conceptual de un error insistente de este tipo —aquí abarca el error la diferencia sujeto-objeto—, entonces se exige la perspectiva de otros actores para poder cumplir la pretensión de objetividad buscada a través del traslado de un contenido de la forma subjetiva a la objetiva.

En este caso —se puede pensar, por ejemplo, en el psicoanálisis o en la crítica de las ideologías— acechan tantas complicaciones que harían quizá mejor en excluirlo conceptualmente de entrada. En la construcción de Hegel, no obstante, es conceptualmente posible. Como apoyo a esta interpretación, remitamos a las dos argumentaciones de Hegel, que se basan en la posibilidad de este autoengaño radical y en la posterior corrección objetiva. En la filosofía de la historia, Hegel afirma que los «individuos históricos», a través de la persecución y realización de sus respectivos fines particulares, han realizado otros fines objetivos racionales. Y en el análisis de la sociedad de intercambio de mercancías, comprende Hegel el teorema de la «invisible-hand» igualmente de esa manera, es decir, a través de las acciones egoístas se realiza un fin objetivo. La «astucia de la razón», efectiva en ambos casos, sólo puede funcionar si el siguiente caso es posible: un fin ha sido objetivamente realizado cuyo contenido, en sentido amplio, es distinto de la interpretación del actor que lo realiza tanto en relación con la forma subjetiva como con la objetiva. La realización de este fin debe ser interpretada por el actor de tal manera que esta interpretación incluya una realización de su fin interior.

Para hablar ahora de la instancia crítica que este error permite comprender, extraigamos la siguiente consecuencia del principio de «astucia de la razón»: en la teoría de Hegel tiene que haber una posibilidad conceptual de que «tras la espalda» (Karl Marx) de los actores que realizan sus propios fines se realicen los fines objetivos de la razón.[26] Incluso aunque no sea posible creer en la posibilidad de una razón objetiva semejante, una interpretación de la teoría *hegeliana* de la acción debe indicar su posibilidad conceptual. La instancia crítica que atraviesa el velo de las interpretaciones subjetivas es para Hegel, en última instancia, el filósofo especulativo. Para él, está presupuesto siempre que detrás del error subjetivo siempre domina una razón existente en sí. El caso de que tras la equivocación sea efectivo lo irracional (psicoanálisis, crítica de las ideologías) no desempeña ningún papel en Hegel.[27]

Sin embargo, también independientemente de la tesis fuerte y extrema de una descripción teleológica de los fenómenos sin la perspectiva subjetiva de los implicados, la plausibilidad de la construcción hegeliana se mantiene. Pues, sin duda, cabe concebir una equivocación en ambos lados, tanto en el fin interior como en la situación realizada. Se puede corregir a un actor tanto en lo que atañe a la motivación expresada por éste (ejemplo: sé sincero, ¿no fueron más bien celos?) como contradecirle en lo que respecta a su visión de las cosas en la situación realizada (ejemplo: ¡eso no es un compromiso correcto para vuestra oposición de intereses, amigo mío!). Y el psicoanálisis, por ejemplo, *debe* partir del hecho de que el autoengaño, a través de una conexión coherente y estable de los diversos errores, puede ser incomprensible para el propio actor. En cualquier caso, no aceptando la tesis fuerte hegeliana de una razón objetiva, parece imposible llevar a cabo una corrección semejante, que no recurra de nuevo a la perspectiva de un sujeto, sea del actor o de los afectados.

---

26. Pöggeler interpreta la «astucia de la razón» de modo más débil; es suficiente que «aquello que efectivamente hacen quienes actúan vaya más allá de su motivos previos» (Pöggeler, 1982, p. 35). Esta forma débil de lectura no es suficiente, pues quienes actúan no tienen por qué saber en absoluto lo que hacen (cf. Löwith, 1984, pp. 23 y ss.).

27. En esta posibilidad de la interpretación no se basa sólo la filosofía de la historia de Hegel, sino también su filosofía de la historia de la filosofía. Probablemente ninguna teoría teleológica de los fenómenos culturales puede renunciar completamente a ello. Cf. sobre este problema Düsing, 1983, pp. 243 y ss.

### 2.3.2. *La implicación lógico-reflexiva de la voluntad de los otros*

Si se comprende el análisis hegeliano en el sentido arriba expuesto, se pone de manifiesto, también fuera de las conexiones especulativas y lógicas que siguen, dónde hay una conexión conceptual con la voluntad de otros sujetos. Un elemento es que el modo subjetivo de darse, que está internamente bajo la pretensión de objetivarse, no es incorregible en todos los puntos de vista. El otro elemento (trivial) es el reconocimiento por parte de otros sujetos. Hegel continúa en el texto de la *Filosofía del derecho* (cursivas suyas):

> Pero la subjetividad exterior, que es idéntica a mí, es la *voluntad* de los demás (§73) [R §112].

En lo que respecta a la relación entre la perspectiva propia y la ajena sobre la realización de un fin subjetivo, esta expresión de Hegel no es muy precisa. Hegel parece proceder de tal manera que identificaría la voluntad de los «otros» con la relación lógica, en la cual está la subjetividad inmediata e individual cuando supera su propia inmediatez en la objetivación de su fin interior. En las notas marginales dice en ese sentido que la «existencia exterior del sujeto es esencialmente igual a la voluntad de otros» (R §112R). En cualquier caso, la determinación de esta identidad como *esencial* remite a que Hegel quiere decir algo más que una equiparación superficial de dos fenómenos porque el sistema le obliga a ello.[28]

Como apoyo del desarrollo conceptual hegeliano, cabe decir de la exposición anterior que la subjetividad de los otros puede entrar en juego de dos maneras: como aceptación y como corrección. La subjetividad debe ser conservada en la realización de un fin para una voluntad subjetiva, cuando el fin en la forma de la objetividad exterior es conocido, reconocido y afirmado por el sujeto mismo como suyo. El modo más plausible de comprender esto es que el actor describe la situación surgida de una manera determinada. El actor da una interpretación de la situación a la luz de su fin interno y la describe como la realización de éste. Esta interpretación es siempre una entre otras innumera-

28. Cf. Wood, 1990, p. 136.

bles de la misma situación. De ahí que sea posible discutir sobre ella. En tanto *interpretación*, la descripción de una situación como realización de un fin interno implica ya una *pretensión teórica de validez*.[29] Una tal pretensión teórica de validez es —como habría dicho Hegel— «para el pensamiento» y con ello (como mínimo) intersubjetiva. Exige la *aceptación* de otros sujetos. Además de ello, como ya se ha mostrado, también en la construcción conceptual de Hegel hay la posibilidad de un autoengaño que no sea corregible por el propio actor. Aun cuando la pregunta por la medida posible debe quedar aquí sin respuesta, es evidente, sin embargo, que también en este punto de la corrección deben entrar en juego otros sujetos. La pretensión teórica de validez, y con ello se quiere decir la pretensión de una interpretación de proporcionar una descripción adecuada de una situación, es decir, una pretensión de verdad teórica, está implícita en la *objetivación* de la voluntad subjetiva. Si un fin subjetivo se objetiva, entonces esta objetivación es el *factum* con el cual se comprueba la pretensión teórica de validez. En ese sentido cabe entender la afirmación de Hegel en la nota marginal al § 112: «la objetividad [...] es aquí subjetividad universal» (R §112R). La afirmación de Hegel, que «la voluntad de los otros es al mismo tiempo la existencia distinta de mí que doy a mis fines» (R §112), describe el reconocimiento de la pretensión teórica de validez a través de

---

29. A lo largo del análisis del texto hegeliano se mostrará que, según Hegel, con las acciones también aparece una *pretensión de validez práctica*. Ésta consiste en la afirmación implícita de que la racionalidad de una acción atrae hacia sí su capacidad de universalización, es decir, también es como mínimo aceptable para otros seres racionales, cuando no obligatoria. Por supuesto, esto es una referencia esencialmente más fuerte a la *voluntad* de los otros que la mencionada arriba, que en el fondo sólo se dirige a la subjetividad racional de los otros. La respuesta a la pregunta de si Hegel puede deducir ya aquí esta referencia depende de cómo se conciba la determinación lógica de la voluntad subjetiva como voluntad reflejada en sí misma y con ello la voluntad universal. Si se interpreta ya esta auto-remisión de la voluntad como *ley práctica* que la voluntad se da a sí misma según el modelo del imperativo categórico (cf. Kaulbach, 1978), entonces la pretensión de validez práctica también está aquí implicada. Hay que desarrollar en este trabajo la estructura lógica de la voluntad subjetiva independientemente del modelo del imperativo categórico como ley práctica para la voluntad de todos los sujetos racionales. En cualquier caso, es sin duda correcto que Hegel también tiene en cuenta este imperativo en su construcción conceptual. No obstante, cabe mantener separadas la pretensión de validez teórica y práctica, ya que se puede diferenciar entre el concepto hegeliano de acción y su concepto de voluntad subjetiva.

otros sujetos. Este reconocimiento implica que otros sujetos pongan en relación el fin interior, indicado por el actor a éstos, y la situación creada de tal manera que conciban esta última como la realización del fin interior. Con ello, no obstante, para los otros sujetos el contenido es indiferente respecto de la diferencia de forma entre sujeto y contenido. En la medida en que los otros sujetos aceptan la pretensión de validez del actor, piensan el contenido a través de la realización, si bien evidentemente también debe ser reconocido que fue la acción lo que hizo surgir el paso del fin interior a su realización.

Con ello, así lo afirma Hegel, el contenido del sujeto individual está pensado también en otro sujeto como fin de tal manera que la «voluntad de los otros es al mismo tiempo la existencia distinta» del propio fin. A través de esta conexión, así lo expone Hegel en el texto del § 112, «el terreno de la existencia de la voluntad» (*ibíd*.) está determinado como la «subjetividad» universal. El término «terreno» significa ahí posible ámbito de validez. «Existencia», en cambio, tiene un doble significado: en primer lugar, significa la individuación de un principio universal, cuyas individuaciones son independientes unas de otras y a la vez «relativas» (E §123) unas a las otras, es decir, sólo pueden tener consistencia en el reconocimiento recíproco. A su vez, esta unidad es sólo inmediata, la unidad de la reflexión-en-sí y la reflexión-en-otro (*ibíd*.) es sólo posible, pero todavía no puesta conceptualmente como «efectiva». En lo que respecta al fenómeno aquí tematizado, ello quiere decir: la objetivación de la voluntad subjetiva como subjetiva sólo se lleva a cabo en el reconocimiento a través de otros sujetos, si bien esto no siempre se lleva a cabo.

«Esencial» (R §112R) es esta identidad, pensada en la objetividad, entre la subjetividad individual y la universal, porque ambos términos de esta relación de identidad llevan ya en sí mismos la referencia al otro término: la subjetividad individual es la particularización de la subjetividad universal, pues es autodeterminación libre y con ello actividad de la universalidad especulativa de la subjetividad. La subjetividad universal es, por un lado (en tanto universal abstracto), aquello en donde todos los sujetos individuales pueden concordar; por otro lado, también el principio (en tanto universal concreto) el principio de la autoderminación libre misma: la subjetividad individual es la particularización de este universal, es decir, el sujeto individual si uno quiere, la *función* de sus decisiones libres, o como lo formula el propio Hegel (cursivas de Hegel): «El sujeto *es la serie de sus acciones*» (R §24).

El propio Hegel indica en qué relación esencial se hallan la voluntad individual y la de los otros. Hegel califica esta relación como «positiva» (R §112).

*Una objeción*

Antes de poder ocuparnos en profundidad del significado más exacto de la «relación positiva», hay que tratar una objeción que debe ser expuesta contra la argumentación de Hegel y que ya ha sido considerada en esta investigación. La relación presupuesta por Hegel entre la voluntad de los otros y la «subjetividad universal» (R §112R) se ha vuelto explícita a través del recurso a la pretensión de validez teórica, que está implícita en cuanto interpretación. No obstante, esto conduce, así se muestra luego, sólo a la implicación de una «subjetividad universal», es decir, a una capacidad teórica. Aunque ante esta objeción hay que admitir que el otro debe tener frente al actor una comprensión de lo que significa realizar un fin subjetivo, así lo afirmado por Hegel no se ha alcanzado. Con ello se muestra que la exigida subjetividad universal no debe ser sólo «pensante», sino también «volente» —de otro modo la pretensión elevada por la acción sería incomprensible. No obstante, y aquí reside la diferencia hacia la que se dirige la objeción, el otro que se encuentra ante el actor debe remitirse a su propia competencia de ser una voluntad subjetiva únicamente de modo *teórico*. Debe tener un *saber* de lo que significa ser un actor. En ningún caso, así lo indica la objeción, debe estar implicado como *volente*.

*Una respuesta*

No se ve cómo un reconocimiento semejante debe hacer referencia a otra voluntad y no sólo a otro pensante (si bien este otro pensante puede ser también el propio actor en algún momento después de la realización de la acción). Es indiscutible que Hegel presupone una relación semejante con la voluntad de los otros y no sólo con la subjetividad universal en tanto teórica. Precisamente la nota marginal al § 112 dice que el «presupuesto» o el «material» para la objetivación de la subjetividad individual es la «otra subjetividad» (R §112R), a su vez dice que esta objetivación, en tanto «obrar condicionado», es el «surgimiento de una

modificación de la existencia» (*ibíd*.), que Hegel interpreta como «una determinidad que tiene relación con la voluntad de otros» (*ibíd*.). La pregunta es ahora cómo hay que pensar esta relación. El propio Hegel remite en el texto del § 112 al § 73, perteneciente a la parte del «derecho abstracto», en donde se analiza la «enajenación» (R §73R) de la propiedad. Ahora bien, la pregunta aquí formulada, en qué medida la objetivación de la voluntad subjetiva tiene una referencia a la *voluntad* de los otros (y no sólo al *pensamiento* de los otros), no encuentra ahí ninguna respuesta inmediata. Más bien el lector encuentra ahí la misma afirmación de identidad formulada por Hegel en el § 112:

> No sólo *puedo* enajenar una propiedad como una cosa exterior (§ 65), sino que por su concepto *debo* hacerlo para que mi *voluntad*, en cuanto *existente*, sea objetiva. Pero según este momento mi voluntad es, en cuanto enajenada, al mismo tiempo *otra* voluntad [R §73].

En tanto libre en sí, la voluntad puede referirse a los objetos sin voluntad como cosas y hacerlas propiedad suya. Expresión de esta libertad y origen de la propiedad como relación de la voluntad es la creencia de la persona de poder retirarse de cada cosa, de cada determinidad de la voluntad, poder extraer de nuevo la voluntad de la cosa. En la manera unilateral esta retirada daría la impresión de que, cuando una persona deja de ver un objeto como su propiedad, este objeto deja de estar bajo su poder. Según Hegel, la voluntad como «concepto» está determinada de tal manera que todas sus determinidades son al mismo tiempo formas de existencia y configuraciones (cf. R §32). La «propiedad» es una de estas formas de existencia de la voluntad, es una de sus determinidades, que por ello debe llegar a ser en tanto tal «objetiva». Esto sucede cuando un objeto es enajenado *como propiedad*, es decir, cesa de ser propiedad de la persona A, pero no cesa de ser propiedad en tanto tal. Con ello, así cabe comprender a Hegel aquí, se piensa que una cosa llega a ser «propiedad» de otra voluntad libre, pues un objeto sólo puede ser propiedad en la relación con una voluntad libre. La forma de la enajenación no puede ser aquella en la que una voluntad particular deja de querer una cosa a causa de una cualidad específica. Para que pueda ser enajenada *como propiedad*, la voluntad debe

distanciarse de ella *en tanto que propiedad* —y precisamente de tal manera que la cosa contenga la condición de propiedad. No es suficiente que la voluntad de la persona A se retire de una cosa en tanto que propiedad suya, de tal manera que la voluntad de B se apropie de nuevo del mero objeto que ha devenido cosa sin dueño. Antes bien, lo que se exige es que i) A enajene la cosa como su propiedad, de manera que esta cosa no deje de ser en ningún momento propiedad y ii) que A enajene esta cosa *desde el punto de vista de su cualidad de ser propiedad*. Según Hegel, la figura de esta enajenación es el contrato. Sólo cuando se realiza un contrato, pasa una cosa como propiedad de la voluntad de la persona A a la otra voluntad de una persona B, sin que el objeto deje de ser ahí propiedad y que la persona A deje de remitirse a las particularidades de la cosa como objeto. Evidentemente, con la última observación no se quiere decir que la persona A, por ejemplo, no pudiera comprar un objeto porque no quiera reclamar (más) la constitución del objeto, es decir, no pudiese enajenar la «cosa particular» (R §73R). En cambio, Hegel quiere establecer la diferencia conceptual entre la mera pérdida de interés en un objeto y la enajenación contractual, en la que la condición de propiedad sola constituye la determinación del objeto. El motivo particular de la persona A para la venta misma, de acuerdo con el principio de legalidad, no desempeña ningún papel.

Esta enajenación presupone la existencia de otra *voluntad* como una «necesidad» conceptual (R §73), y en ella se piensa también la «unidad» real de «voluntades diferentes» (*ibíd*.); una unidad en la que se abandonan su diferencia y peculiaridad (*ibíd*.) —es decir, sus respectivos motivos particulares. Según la forma, ambas voluntades están en una unidad, ya que remiten a un objeto como propiedad y lo enajenan como propiedad. Tienen la intención común, por ejemplo, del intercambio de dos objetos, que son respectivamente propiedades y que siguen siéndolo, pero que cambian de propietario. Los motivos individuales para el intercambio no son interesantes para la condición del contrato; por eso puede Hegel decir que el contrato procede del «arbitrio» (R §75). Y como los motivos particulares de aquel con quien fijamos el contrato no están «puestos» en la identidad formal exigida para el contrato, puede seguir Hegel:

> Pero en esta identidad de su voluntad está también contenido (en este estadio) que cada una no es idéntica a la otra, y es y sigue siendo por sí voluntad propia [R §73].

En un contrato, así podemos resumir la exposición de Hegel, la propiedad se enajena como propiedad. Esto exige la existencia de otra voluntad que entienda (componentes teóricos) y que reconozca de modo *práctico* (componentes prácticos) en el contrato acorde a derecho la función de un objeto de ser propiedad y el derecho de una persona de poder ser propietario. Sólo en este «reconocimiento» (R §72R) como esta «unidad abstracta» (*ibíd*.) de dos voluntades que se respetan recíprocamente como propietarios, sólo «en virtud de este reconocimiento» (*ibíd*.) cabe concebir la enajenación, exigida por la sistemática hegeliana, de la propiedad en tanto que propiedad.

Y también de modo independiente respecto de esta justificación sistemática, el análisis hegeliano de los contratos como relaciones de voluntad tiene una gran plausibilidad. La referencia a la *voluntad* de los otros está contenida ahí igualmente, como es posible concluir a partir de exposiciones anteriores: debe haber una manifestación común de la voluntad. El punto sistemático de la identificación de la objetivación de la voluntad con la voluntad de los otros es la implicación contenida en esta objetivación de que debe haber otra voluntad que esté concernida como *voluntad* para que pueda llevarse a cabo un contrato.

Si trasladamos este resultado al contexto de la voluntad subjetiva que se objetiva a sí misma, entonces es posible igualmente establecer una conexión con la subjetividad general, en la que está implicada no sólo la subjetividad teórica, sino también la práctica del otro sujeto. La relevancia de esta tesis hegeliana es clara: *Hegel afirma una conexión conceptual entre la objetivación de la voluntad subjetiva individual (y con ello: de las acciones) y la voluntad de otros sujetos*. La pregunta será si cabe encontrar esa conexión a partir de las indicaciones dadas por Hegel.

*La relevancia de la respuesta: una relación «positiva»*

«Enajenación de la propiedad como propiedad», así ha resultado hasta ahora, exige conceptualmente otra voluntad libre, cuya participación es necesaria para la realización exigida de la

determinación de la voluntad. «Actuar» en el sentido de Hegel implica una subjetividad universal, la existencia de otros sujetos (entre los que podrá contarse en el futuro al actor) que están implicados. Ahora bien —así indica la pregunta—, ¿cómo remite una acción siempre desde el punto de vista práctico a la voluntad de otros? Hegel determina la relación aquí en cuestión como «relación positiva con la voluntad de los otros» (R §112).

No obstante, el significado de «positivo» en Hegel no es unívoco. Sin contar el significado de este concepto en los escritos de juventud, sólo en el capítulo de la moralidad hay tres tipos de uso. Además de ello también está la introducción de este concepto —como trasfondo conceptual— en la grande y en la pequeña Lógica respectivamente. En la *Ciencia de la lógica* introduce Hegel lo «positivo» y lo «negativo» al ocuparse de la «oposición» y la «contradicción» (cf. LII 41 y ss., y 54 ss.), mientras que en la Lógica de la *Enciclopedia* sólo lo trata en el contexto de «La diferencia», pues ahí la contradicción no se tematiza expresamente (cf. E §§119 y 120, así como HE §§71 y 72).

En la *Filosofía del derecho* Hegel usa tanto la forma sustantiva como la adjetiva. En el § 112 y en el agregado a éste se llama «relación positiva», exactamente igual —aunque en un contexto negativo— en el § 113; la nota marginal al § 119 contiene la afirmación de que la «acción» contiene «un positivo», «una necesidad fundada positivamente en el saber». En el agregado al § 121 se habla de «contenido positivo», el § 135 introduce lo «positivo abstracto», y en el texto principal y las notas marginales del § 140 califica Hegel el objeto de la voluntad como «un positivo».

Las diferentes apariciones de «positivo» o «lo positivo» pueden agruparse en dos clases: en el primer uso (1) «positivo» quiere decir el carácter particular de un contenido de la voluntad, el ser positivo para quien actúa. Todo objeto de la voluntad es en ese sentido un bien y con ello «positivo». Dentro de este grupo cabe distinguir dos tipos: por un lado, 1*a*) llama «positiva» a una necesidad deducida de la estructura de la conciencia de la acción (de la voluntad subjetiva): el «Yo debo» del «deber». Por otro lado, 1*b*) «positivo» quiere decir la condición de ser buscado, el aspecto bajo el cual un objeto es bueno para un determinado actor, el aspecto bajo el cual aspira a realizar ese contenido. Hegel quiere vincular aquí dos tesis: la tesis de Aristóteles de que toda acción es una aspiración hacia un bien, valioso para el propio actor, y la

tesis de Kant de que la voluntad subjetiva se halla bajo un deber específico, la exigencia de moralidad. Estudiaremos más adelante la conexión conceptual entre acción y voluntad subjetiva.

El segundo grupo (2) contiene ambos usos de «positivo» de los §§ 112 y 113. Ahí se trata de «las relaciones positivas con la voluntad de los otros» (R §112) aquí en cuestión, y no de la relación de una voluntad subjetiva con el contenido propio de la voluntad (arriba 1*b*) o la relación con la propia motivación (arriba 1*a*). Hegel contrapone la «relación positiva» aquí tematizada a la relación que tienen «el contrato y la injusticia» (R §113) sobre la vida de otras personas. Determina esta última como una «concordancia» (*ibíd*.) que sólo se basa en el «albedrío» (*ibíd*.), de tal manera que la «relación esencial» (*ibíd*.) sigue siendo ahí «lo negativo» (*ibíd*.).

En esta exposición se muestra que la remisión al § 73 no abarca el carácter de relación «positiva» propio de este estadio. En cambio, da la impresión de que Hegel querría afirmar que, a través de la implicación de la subjetividad universal, se crea una situación en la que otra voluntad subjetiva adopta la perspectiva subjetiva del actor a través de la *comprensión* de una acción. Esta toma de perspectiva parece ser la «relación positiva», que se crea a través de una acción entre dos (o más) voluntades subjetivas. En cualquier caso, y así debe ser constatado ahora, esta relación sigue siendo de tipo teórico. Mientras que, como mostramos en el contrato, el otro está implicado en tanto volente, pues se trata de interacción, no sucede en el caso de la *comprensión*.

La diferencia a la que apunta Hegel respecto del contrato sólo puede ser que el otro que comprende al actor debe adoptar también la perspectiva subjetiva del actor. Esto sigue siendo una adopción teórica, incluso aunque presuponga la competencia del otro que comprende para poder ser actor él mismo.

Esta relación es «positiva» en sentido doble. En primer lugar, es positiva porque la perspectiva subjetiva tiene un contenido formulable positivamente. Ésta es la diferencia respecto de la concordancia en el derecho abstracto, en donde la perspectiva subjetiva está determinada sólo de modo negativo como no improcedente. En segundo término, la relación es positiva porque implica la identidad esencial del otro, que éste pueda ser igualmente un sujeto pensante y volente. A través de la acción, la voluntad subjetiva remite a los otros sujetos como esencialmente idénticos a él, de tal manera que aquellos otros que no son suje-

tos estén determinados como *lo negativo* de la voluntad subjetiva. A través de la determinidad conceptual de acciones es identificado el «terreno», el posible ámbito de validez, para este «positivo» como la otra «subjetividad» (R §112R). El destinatario de las acciones está determinado igualmente como «positivo» y no sólo negativo como en el derecho abstracto, en donde el terreno abarca todo lo que puede llegar a ser cosa. Del mismo modo que la motivación particular estaba determinada exclusivamente desde el punto de vista de la legalidad, igualmente el ámbito de los objetos que podían ser objetos de la voluntad estaba determinado sólo negativamente. Ahora ambos son distintos: la motivación subjetiva positiva y el conjunto de destinatarios fijados positivamente constituyen el carácter de la «relación positiva».

En diversos escritos tomados de las clases sobre filosofía del derecho se aclara este punto. Así caracteriza Hegel las acciones en los apuntes de Wannenmann expresamente «como relación con la voluntad de otros sujetos» (Wan §52). Y en el escrito de Homeyer dice:

> Los animales no actúan [contra nosotros], tampoco actuamos nosotros contra los animales y contra cuerpos inorgánicos. En la medida en que la voluntad subjetiva en tanto que tal se da existencia, es para otro ser intelectual [Hom §59].

El uso de Hegel de la expresión «ser intelectual» vuelve plausible la suposición de que en la relación positiva de acción con la voluntad de los otros, Hegel mismo subraya más el aspecto teórico que el práctico. Quizá cabe interpretar su afirmación del modo siguiente: la voluntad de otros sujetos estaría implicada en tanto que podría ser volente, así podría concebir la pretensión de validez dirigida a ella misma. La remisión al § 73, no obstante, conduce en este punto al error, pues ahí se alude a la implicación práctica de la otra voluntad. Y esto no es precisamente el caso en el § 112.

Cabe calificar también la tesis hegeliana de la relación positiva con la voluntad de otros sujetos —en terminología moderna— como la tesis de la *naturaleza social de la acción*, es decir, la autocomprensión y la pretensión de un sujeto de ser actor depende de la autocomprensión de otros sujetos, en última instancia depende de formas de vida y estándares sociales. A través del correctivo posi-

ble y del reconocimiento de los otros sujetos, pronunciado fácticamente en la mayoría de los casos, una voluntad subjetiva adquiere un concepto de lo que significa haber realizado su propio fin subjetivo. Además de ello, en la tesis de Hegel se hace visible la relación entre la implicación teórica y la práctica de la voluntad de los otros. La conexión se realiza porque en la praxis social es central la *valoración* de acciones. Y, a través de esta comprensión, surge por supuesto también un sentimiento de aceptación o rechazo, de comprensión o incomprensión. No obstante, hay que separar estos aspectos. Y pensable es también la aceptación únicamente teórica —y sólo ella está contenida implícitamente.[30]

Que no actuamos «contra» los animales es una formulación de Hegel, que ya desde el punto de vista lingüístico remite a que para él no se trata sólo del actuar, sino de algo que se hace siempre al mismo tiempo con cada acción. Ya hemos mencionado este elemento complementario a través de las diversas pretensiones de validez. Los argumentos de Hegel son suficientes ahora para comprender que estas pretensiones de validez son el lugar en el que la subjetividad en tanto tal se vuelve objetiva. Sólo la aceptación por parte de otros sujetos que comprenden es el lugar en el que la subjetividad de X llega a ser objetiva de tal modo que es asumida y confirmada la perspectiva de X. Sin embargo, los argumentos de Hegel no son suficientes para mostrar la imposibilidad conceptual de un actor solipsista. Sobre este problema, análogo al de la posibilidad de un lenguaje privado, sólo cabe decir que un actor solipsista semejante puede objetivar como mínimo su subjetividad en el sentido de que él mismo adopte el papel del otro en un momento posterior a la acción. En cualquier caso, no habría reconocimiento ni corrección. Sin embargo, con ello no se excluye todavía que un sujeto solipsista semejante se conciba a sí mismo como actor.[31] Hegel no se

---

30. Una persona que, frente a las propias acciones, su propia vida y las acciones de otros adoptara siempre únicamente la «perspectiva teórica», nos parecería —desde *nuestra* praxis valorativa— posiblemente pobre y «patológica». De ahí no se sigue en ningún caso la imposibilidad lógica de esta forma de existencia; cf. Taylor, 1992, p. 30.

31. Hay que estar de acuerdo aquí con Castañeda: «La realización de un acto de la voluntad presupone una conciencia en la que un contenido buscado intencionalmente de la forma Yo-aquí-ahora-a-obrar es conducido al proceso causal. En el momento de la realización, esta conciencia no debe implicar la referencia a otras personas u objetos» (Castañeda, 1991, p. 131). La

ocupa de esta pregunta y de la diferencia entre autocomprensión y comprensión que está en su base, ya que desarrolla su concepto de acción en el contexto de la filosofía del derecho y de la pregunta por los *derechos* que se pueden fundamentar. Próximo a ello está el análisis de las distintas pretensiones de validez en el espacio social, pues el derecho y el reconocimiento siempre remiten a otros sujetos. No obstante, sería concebible desarrollar una teoría de la acción que sólo estuviese orientada a la autocomprensión. Que ésta sea posible depende de la medida en que esté implicado el lenguaje en esta autocomprensión, si el lenguaje implica siempre intersubjetividad o si la autoconciencia ya posee una base intersubjetiva.

### 2.3.3. *La objetividad del fin realizado*

Hegel concluye el análisis de la «determinación peculiar» de la «identidad del contenido [...] desde el punto de vista moral» (R §110) a través de la indicación de los significados de «objetividad del fin realizado» (R §112). Hegel resume «tres significados» (*ibíd*.) que había tratado exhaustivamente en los §§ 109-112 (cursivas de Hegel):

> $\alpha$) existencia *exterior* inmediata (§ 109), $\beta$) adecuación al *concepto* (§ 112)[32] y $\gamma$) subjetividad *universal* [R §112].

Estos «tres momentos» (*ibíd*.) exponen la objetividad del fin interior, objetividad que recibe a través de la realización. Como exteriorización de la voluntad subjetiva es necesario para la esfera de la moralidad que la subjetividad no se pierda en la objetivación. Hegel indica por ello la determinación conceptual en la que la subjetividad «se conserva en esta objetividad» (*ibíd*.). Esta determinación es la exigencia, desarrollada en el § 110 y aquí ya analizada, de «que el fin objetivo sea el mío, de tal manera que yo me conserve como este ahí (§ 110)» (*ibíd*.). Este conservarse-a-sí-mismo-en-el-fin-objetivado

---

forma analizada por Castañeda es idéntica a las determinaciones hegelianas del § 110. La conexión con el problema de un lenguaje privado es también clara en Castañeda: él puede formular su tesis porque para él las proposiciones de primera persona son en cierto sentido privadas. En última instancia, esta pregunta por la intersubjetividad lógicamente necesaria de la conciencia de la acción se decide en el argumento del lenguaje privado.

32. Esto pudo ser un despiste de Hegel: lo correcto sería el § 111.

expresa que la exteriorización de una voluntad subjetiva, una acción por tanto, es para el actor mismo la objetivación de su propio fin. La subjetividad se conserva en esta perspectiva en la objetivación misma. Esta perspectiva, que comprendimos como *interpretación*, como una descripción posible del proceso de objetivación, sólo es posible para una voluntad que se sabe libre y que exige el reconocimiento de otros sujetos, que son igualmente capaces de ser actores. Saberse libre y tener la pretensión de objetivar sus propios fines, esto lo implica la naturaleza conceptual de la voluntad misma, el ser concepto que se determine a sí mismo y que abarque la diferencia sujeto-objeto. Esto y la existencia presupuesta implícitamente en las acciones de otros sujetos constituidos de ese modo son con ello momentos del conservarse a sí misma de la subjetividad y, al mismo tiempo, momentos del concepto, que tienen el carácter de lo objetivo en sí. Por eso puede Hegel afirmar que dos determinaciones de lo subjetivo «han coincidido» con lo objetivo (*ibíd*.). La determinación de ser concepto que se determina libremente es la subjetividad del concepto y, al mismo tiempo, su determinación objetiva. Y la «subjetividad general» es la «existencia exterior» (R §26) de la subjetividad y, en tanto tal, igualmente objetiva.

Este encuentro de lo objetivo y de lo subjetivo desde el punto de vista de los dos significados antes mencionados son sólo «relativos» en el estadio de la moralidad (R §112). Como dice Hegel, «sólo están unidos para la contradicción» (*ibíd*.) y por ello pueden también separarse. Por ejemplo, así es posible que una acción no cumpla con la determinación subjetiva, aunque siempre pueda estar presente la referencia a ésta. La identidad, o mejor: unidad de estos dos momentos, está desarrollada hasta ahora sólo «en-sí», pero todavía no para el propio actor. Esto constituía lo *formal* o el carácter de deber de las acciones. Hegel presentará las distintas «contradicciones y sus soluciones» (*ibíd*.) de esta identidad existente en-sí entre subjetividad y objetividad en el estadio de la moralidad cuando investigue con mayor detenimiento el carácter de las acciones, los diversos derechos de la moralidad y las teorías filosóficas alternativas.

Antes de tematizar este análisis de Hegel, vamos a resumir lo alcanzado (y lo no alcanzado) hasta ahora. Con ello vamos a crear la posibilidad de comprender qué decisiones conceptuales se han tomado ya a través de la tesis de Hegel de que las acciones son exteriorizaciones de la voluntad subjetiva.

# CAPÍTULO 3
# RESUMEN

En las secciones anteriores de esta investigación estudiamos la tesis de Hegel de que las acciones son la exteriorización de la voluntad en tanto subjetivas o morales (R §113). El objetivo del primer capítulo fue comprender la fundamentación que da Hegel de su tesis así como examinar su validez. Como recordatorio volvamos a citar literalmente esta fundamentación:

> [...] la acción contiene las determinaciones señaladas de: $\alpha$) ser sabida como mía en su exterioridad, $\beta$) tener una relación esencial al concepto en la forma de un deber ser y $\gamma$) estar referida a la voluntad de los demás [R §113].

*El significado de las tres determinaciones*

Las interpretaciones desarrolladas hasta ahora tenían la meta de hacer comprensibles estas afirmaciones de Hegel. Según la tesis que está en la base de estas investigaciones, cabe comprender el capítulo de la moralidad de la *Filosofía del derecho* como el análisis de Hegel de la acción intencional, que presenta al mismo tiempo una explicación de la conciencia de la acción.

Al hilo de esta tesis hemos aducido razones para comprender la voluntad subjetiva como el desarrollo conceptual de los momentos de la *decisión libre* que acompaña a toda acción intencional. Y la pretensión, contenida en la conciencia de la acción, de que un suceso realizado intencionalmente es la realización del fin subjetivo, se puso en conexión con la caracterización de la objetivación del fin subjetivo.

*La primera determinación*

La peculiaridad que Hegel asocia a esta objetivación desde el punto de vista de la voluntad subjetiva se ha explicitado con la *perspectiva* individual del actor sobre su propio obrar, con la que se explicó la concepción hegeliana de la subjetividad de la acción a través de la reflexividad del «para X-mismo».

En conjunto, Hegel proporciona con ello un concepto de acción intencional como un suceso en una descripción determinada. Esta descripción contiene la perspectiva y la autocomprensión que tiene el actor en el momento de la realización de su obrar. La acción, así podemos resumir lo alcanzado hasta ahora, es un suceso al que pertenece esencialmente una perspectiva que describe el suceso como realización de un fin subjetivo, y describe cómo el actor comprende este suceso en el momento de la realización.

Las descripciones concurrentes de otros sujetos en el mismo momento o descripciones alternativas en un momento distinto, también cuando proceden del propio actor, no conciben este suceso como esta acción, sino como una nueva interpretación de un suceso (como ejemplificación de un tipo de acción). Qué «acción *concreta*» (R §38; cursiva de Hegel) es un suceso, se identifica a través de la perspectiva subjetiva del actor en el momento de la realización, que debe ser comprendido como realización de un fin subjetivo y libremente elegido. Esto constituye el carácter irreductiblemente subjetivo y «formal» de las acciones. Éstas son sabidas respectivamente «por mí [...] como mías» (R §113).

Con esta construcción, Hegel logra concebir la intencionalidad como rasgo distintivo de un suceso de acción que contiene una perspectiva subjetiva y con ello una descripción que no es arbitraria, sino que fija claramente que un suceso sólo puede ser siempre *una* acción.

*La segunda determinación*

La segunda determinación de las acciones, «tener una relación esencial con el concepto en la forma de un deber ser» (*ibíd*.), fue explicitado en un triple significado. El primer significado es que las acciones, en tanto exteriorización de la voluntad, tienen la pretensión de abarcar la diferencia sujeto-objeto. Esta preten-

sión se muestra en la exigencia de que un fin subjetivo se realice y conserve en un suceso exterior objetivo. Cabe volver plausible esta pretensión a través de la interpretación aquí presentada de la teoría hegeliana: justamente porque tanto el fin subjetivo como el fin realizado son interpretaciones, *descripciones*, es posible comprender la identidad exigida del contenido como la identidad de la proposición expresada en la descripción.

El segundo significado es para Hegel que el «concepto» implica racionalidad y universalidad. Esto lo concebimos aquí de tal manera que hay que ver la estructura proposicional del planteamiento del fin en el momento de la decisión libre a través del momento del pensamiento.

En un tercer significado de «relación con el concepto», la naturaleza del concepto debe ser comprendida de tal manera que sea superada la diferencia forma-contenido porque, según Hegel, es un tipo de diferencia sujeto-objeto. Ésta, así indica la tesis, presenta el intento de Hegel de mostrar no sólo la universalidad de la forma proposicional, sino también la capacidad de universalidad del contenido de la proposición como exigencia referida a las acciones. Con esto, Hegel quiere seguir el modelo con que Kant concibe el carácter moral de las acciones. Expondremos brevemente las dificultades que ello implica.

El carácter formal de las acciones, el estar restringidas a la perspectiva individual y tener la objetividad del concepto en sí, constituye el carácter del deber y la relación únicamente «esencial» (*ibíd*.) de las acciones: la naturaleza conceptual sólo *aparece* en ello, la unidad de la forma subjetiva y la objetiva no está puesta todavía.

*La tercera determinación*

Según esta interpretación, la relación esencial de «estar referida a la voluntad de los demás» (*ibíd*.), que Hegel atribuye a las acciones, surge porque las acciones en tanto sucesos remiten a una descripción determinada en una relación de competencia con descripciones alternativas del mismo suceso. En tanto descripción sólo aparece con ello de modo implícito una *pretensión de validez teórica*, cuya disolución explícita exige la comprensión y la aceptación de otros sujetos. Cabe comprender la afirmación de Hegel de que no podemos actuar frente a objetos

inanimados, plantas y animales en el sentido de que, si bien pueden ser objeto de nuestra acción, no pueden ser los destinatarios de las pretensiones de validez ahí contenidas.

Junto a esta referencia a la actividad comprensiva de otros sujetos, Hegel parece querer presuponer todavía otra *pretensión de validez práctica*: la referencia a la *voluntad* de los otros parece implicar que los otros, a través de la aceptación de la perspectiva del actor sobre su propio obrar, expresan a su vez un tipo de *aceptación* o quizá también *justificación* de la acción. Sin embargo, la implicación de la voluntad de otros sujetos, así resultó del análisis, permanece siendo de naturaleza *teórica* si se considera la teoría hegeliana de la acción sólo bajo la premisa de las acciones como sucesos según una descripción específica. Ahora bien, quien comprende la acción o acepta la descripción debe tener conocimiento sobre su condición de actor. Sin embargo, su comportamiento permanece siendo teórico frente al suceso. Sólo en los casos de la *valoración* de las acciones está claro que se puede mostrar la implicación práctica de la voluntad de los otros. Pero entonces está implicado, en tanto presuposición, el compromiso práctico de los otros y con ello su voluntad.

Hegel parece aquí —en la deducción de la implicación *práctica* de los otros— remitirse no sólo a su concepto de acción teórico en tanto suceso en perspectiva subjetiva, sino añadir una tesis ahí no implícita.[1]

La tesis de Hegel, que ya está presupuesta en su análisis del delito y de la justificación de la pena, afirma que el fin subjetivo, según su contenido y en razón de la racionalidad de la voluntad en tanto que concepto, es universalizable como «una ley reconocida por él» (E §500 y HE §414). Hegel sigue con ello la concepción kantiana de las acciones libres que tienen validez universal desde el punto de vista racional para todos los seres racionales. Hegel no acepta, en razón de su crítica al formalismo, que la ley práctica sea descriptiva. En lugar de ello plantea la tesis de que la racionalidad de la voluntad lleva a que el contenido de una máxima contenga una pretensión de validez, a saber, ser aceptable para todos los sujetos racionales, ser aplicable a todos los sujetos racionales.

---

1. En el «bienestar universal» el actor cuenta —por razones de cálculo— con la voluntad subjetiva de los otros; no obstante, en la «conciencia moral» está presupuesta la «universalidad subjetiva».

Como máxima, esta ley es válida, según expone Hegel en los §§ mencionados más arriba, «sólo» para el delincuente particular; éste —también según su pretensión— puede ser ahí «subsumido». Esta argumentación de Hegel sólo puede ser válida cuando la máxima, por así decirlo, contiene un cuantificador universal para todos los sujetos. Ahora bien, este cuantificador universal está contenido en la máxima porque surgió a través de la decisión libre de una voluntad racional: «el agente como querer y pensamiento pone en ella una ley» (E §500). El vacío de contenido de esta implicación, que es la razón lógica de la crítica al formalismo de la filosofía moral kantiana, surge a través del carácter subjetivo de este universal. El delincuente, que a través de su obrar ha hecho válida esta ley «para sí», recibe justicia cuando es subsumido ahí.

La tercera determinidad de la acción no procede de su condición de ser un suceso descrito desde la perspectiva subjetiva del actor, sino de la tesis adicional hegeliana de que la racionalidad del concepto explica no sólo la universalidad de la forma (el tránsito a la estructura proposicional), sino también la capacidad de universalidad del contenido (máxima para todas las voluntades racionales). Sólo la última presuposición de Hegel puede explicar por qué las acciones implican la voluntad de otros sujetos. Sólo ello puede justificar la tesis hegeliana de que las acciones constituyen una exigencia implícita —procedente de la naturaleza conceptual de la voluntad subjetiva— dirigida a otras voluntades.

Hasta ahora ha resultado lo siguiente: la acción es un suceso, al que pertenece esencialmente una descripción determinada, que el actor mismo ve en el momento de la realización de este suceso. En ese sentido, la acción se *constituye* sólo a través de la autocomprensión del sujeto. Sería por tanto falso, en relación con una acción, hablar simplemente de una descripción de un suceso objetivo, ya que esta concepción presupone la independencia de perspectiva y acción. Esta independencia, no obstante, no es lo que se da en el caso de las acciones. La perspectiva subjetiva es una nota característica esencial de la propia acción.

Ambos polos de la acción, el fin interno y el fin realizado, son respectivamente *interpretaciones*: por un lado, es una interpretación de la situación motivacional del actor (del contenido), y por otro, de la situación creada por el suceso. En ambos casos la interpretación —puesto que hay un contenido objetivo, una situación objetiva— puede ser corregida. No es imposible que un observa-

dor interprete que el actor se ha equivocado y que describa la situación dada de modo incorrecto. Los procedimientos para la primera corrección son difíciles, pero en ningún caso impensables. Sobre todo también los casos en los que el actor mismo corrige en un momento posterior su interpretación del trasfondo motivacional propio, muestran la capacidad de equivocación. No obstante, es importante que, a través de esta nueva interpretación, *no* surja una nueva acción. La nueva interpretación describe el suceso de otro modo que como auto-comprensión del actor en el momento de la realización: también la nueva interpretación describe la acción. Una particularidad en esta interpretación del propio trasfondo motivacional es su «inmediatez», que remite al hecho de que un actor no puede equivocarse en lo que respecta a que algo sea *su* fin interior. Esto atañe, no obstante, a la forma del fin interior, no al contenido del mismo. En lo que respecta a las correcciones en la interpretación de un subjetivo realizado, hay muchos casos posibles: el observador no acepta la descripción y proporciona una descripción alternativa. Aquí hay algunos criterios a partir de los cuales es posible fijar la plausibilidad de una interpretación. A este punto pertenecen tanto informaciones sobre los propios actores como también informaciones sobre la situación concreta o los estándares culturales.

Cuando hay objeciones contra la interpretación del fin interior o contra la interpretación de la situación creada como realización de este fin interior o cuando un suceso es descrito de tal manera que se aparta de la auto-comprensión del actor, ya no se comprende el suceso como *acción* en el sentido de Hegel. Aquí se muestra la radicalidad de la tesis hegeliana, a saber, que las acciones son «exteriorizaciones de la voluntad subjetiva». El mejor modo de comprender esto es afirmar que Hegel entiende la acción sólo como acción *intencional* y la intencionalidad como una manera particular de descripción. Justo esa exclusividad de la descripción es el lugar en el que la voluntad subjetiva en tanto tal llega a ser objetiva.

*This page intentionally left blank*

# PARTE SEGUNDA
# LA ACCIÓN

Hegel procede en la Filosofía del derecho como en otros lugares del sistema: al comienzo expone una visión general sobre la construcción lógica de la siguiente parte del sistema. El § 114 tiene esta función en el capítulo de la moralidad; en él se presentan «los tres lados» (R §114) con los conceptos que les corresponden, contenidos en el «derecho de la voluntad moral» (*ibíd*.).

Hegel nombra en este § un gran número de determinaciones lógicas, visiblemente en el esfuerzo de presentar la construcción del capítulo de la moralidad como despliegue sistemático de su sistema conceptual. No obstante, si se toma en consideración la relación de los «tres lados» (*ibíd*.) entre sí, cabe identificar algunas dificultades. Surgen la «intención» y el «bienestar» así como el «bien» y la «conciencia moral» como segundo (*b*) y tercer (*c*) «lado», como corresponde a los títulos de las secciones del capítulo de la moralidad. En el primer punto (*a*) se encuentra únicamente «propósito», mientras que no se habla de «responsabilidad». Ésta es una circunstancia digna de tener en cuenta, pues en el título de la primera sección aparecen ambos conceptos y en el § de la primera sección el concepto de «responsabilidad» está en el centro. Además de ello llama la atención que falta otro concepto que es decisivo para la primera sección: el concepto de «hecho».

Pero ésta no es la única discordancia —tomada de modo aislado quizá es sólo exterior— que llama la atención del lector: si se toma en consideración la relación de los dos primeros «lados» entre sí, entonces es posible detectar una construcción «asimétrica». No sólo el hecho de que el segundo «lado» (*b*) esté dividido en sí otra vez, sino sobre todo la relación entre «propósito» e

«intención» no queda clara a partir de las exposiciones. Hegel formula el primer lado del siguiente modo (cursiva de Hegel):

> *a*) El derecho *abstracto* o *formal* da la acción de que, tal como ha sido realizada en la existencia *inmediata*, su contenido sea algo mío, o sea que la acción responda a un *propósito* de la voluntad subjetiva [R §114].

Si se sigue aquí (en el capítulo 2.1) la interpretación propuesta, entonces Hegel formula con *a*) la condición para que un suceso sea mi acción. Es exactamente mi acción cuando «su contenido sea algo mío». El concepto de «propósito» comprende ahí las condiciones necesarias y suficientes para que un suceso sea mi acción. Con este modo de lectura concuerda que Hegel hable del «derecho de la acción» abstracto y formal. Estas formulaciones apuntan a que la primera determinación del «derecho de la voluntad moral» contiene las determinaciones más generales y aquellas que sólo afectan a la forma de la acción. Las dificultades con esta interpretación surgen cuando se quiere aclarar la relación entre «propósito» e «intención». Hegel continúa (cursiva suya):

> *b*) Lo *particular* de la acción es su contenido *interior*: $\alpha$) el modo en que se determina *para mí* su carácter universal, constituye el *valor* de la acción y aquello por lo cual tiene validez para mí: mi *propósito*; $\beta$) su contenido, en cuanto *mi* fin *particular* de mi existencia particular subjetiva, es el *bienestar* [R §114].

Evidentemente, hay que remitir la diferenciación que hace Hegel aquí dentro de la segunda determinación *b*) a que en una ocasión (en $\alpha$) enfatiza el «carácter universal» del contenido (desde la perspectiva del actor), pero que indica (en $\beta$) que este contenido a su vez no es universal, sino tiene como objeto el bienestar individual, un «fin particular» individual. Por supuesto, hay que explicar también esta contradicción aparente, que algo sea al mismo tiempo «universal» y «particular». Primero quiero preguntar por la relación de la primera parte de la afirmación de *b*) con la afirmación *a*) sobre el propósito.

En *a*) se trataba sólo de que el «contenido» debería ser «el mío». Esta determinación es tan universal que no sólo no excluye la primera afirmación de *b*), sino que incluso la abarca. También el «contenido interior» de la intención está determinado

«para mí». Visto de ese modo, la segunda determinación, que Hegel introduce como lo particular de la acción, sería sólo una precisión, pero no una determinación lógica distinta de la primera dada. Mientras que en *a*) se hablaba de las condiciones universales, ahora se trata de determinaciones más exactas, a saber, cómo está «formado» el contenido de las acciones. En cualquier caso, parece que propósito e intención, según estas formulaciones, no son conceptos aislados entre sí.[1]

En cambio, la segunda determinación parcial de *b*) no contribuye a la delimitación de «propósito» e «intención». La «contradicción» entre el carácter universal y particular de las intenciones, sobre el que Hegel llama la atención, se resuelve cuando se remite la «universalidad» a la forma del contenido, la «particularidad», por su parte, se ordena al contenido del contenido. No es difícil comprender esto último, ya que el contenido del contenido es un fin particular de un individuo singular. La universalidad de la forma del contenido, no obstante, que le corresponde al saber de la acción en tanto que intención, necesita explicación. Y esto sobre todo cuando hay que mostrar una diferencia respecto del propósito.

El tercer «lado» de los derechos de la voluntad moral contiene otro desarrollo del contenido (cursivas de Hegel):

> *c*) Este contenido, en cuanto interno, elevado al mismo tiempo a su universalidad, a la objetividad existente en y por sí, es el fin absoluto de la voluntad, el *bien*, al que en la esfera de la reflexión se opone la universalidad subjetiva, por una parte bajo la forma del *mal*, y por otra de la *conciencia moral* [R §114].

Ahora el contenido se ha transformado. Si en la segunda afirmación de *b*) el bien-para-mí era todavía objeto de la voluntad subjetiva, así es ahora el bien en-sí-y-para-sí del contenido de la voluntad. La universalidad que le corresponde a este bien no puede ser por eso del mismo modo que aquella universalidad que tiene el contenido en la intención «para mí». Quedan claros sobre todo estos dos elementos: primero cabe observar que la

---

1. Habrían estado separados si Hegel (*a*) hubiese dicho que en el propósito el contenido interior está determinado para mí en su carácter particular (o inmediato). Entonces no habría un desarrollo lógico subsiguiente desde el carácter particular al universal, que está dado cada vez «para mí», que es cada vez el «mío».

segunda afirmación de *b*) establece una diferencia frente a *c*), mientras que la primera afirmación de *b*) estaba referida a *a*). Esto muestra que *b*) no es una unidad y que debe ser estudiada desde dos puntos de vista. Desde un punto de vista se trata de la forma de la intención a fin de dilucidar la diferencia respecto de la forma del propósito; desde el otro punto de vista se trata de la diferencia entre el bien individual y el general, entre el fin subjetivo y el general.

Todavía más importante es lo segundo, que *c*) ya *no* está referido, en contraposición a *a*) y *b*), al concepto de acción, sino que tematiza el «fin absoluto de la voluntad». En cambio, los dos primeros lados del derecho de la voluntad moral atañen al «derecho formal de la *acción*», así como «la particularidad de la *acción*». Hay que retener por ello dos puntos importantes: por un lado, se transforma el contenido de la voluntad de *b*) a *c*) de tal manera que ya no es objeto de la investigación el interés individual, particular de un sujeto concreto, sino el bien objetivo de la voluntad. Por otro lado, Hegel introduce sólo *a*) y *b*) como determinaciones del concepto de acción, mientras que *c*) está referido directamente a la voluntad.

Ha quedado claro qué dificultades y asimetrías cabe descubrir en las exposiciones de Hegel. Por un lado, parece que la división tripartita que presenta es más bien doble, y ahí la segunda parte está dividida doblemente de manera explícita y la primera parte también implícitamente. Cabe asignar *a*) y *b.α*) a la pregunta por la forma del contenido de las acciones, mientras que *b.β*) y *c*) remiten a la pregunta por el contenido. En la pregunta por la forma del contenido cabe diferenciar nuevamente dos temas: primero, la pregunta por la condición suficiente y necesaria para que un suceso sea en general una acción; y segundo, la pregunta por la diferencia conceptual entre propósito e intención. También en el caso de la pregunta por el contenido del contenido cabe detectar una diferencia decisiva: la diferencia entre bueno-para-mí y bueno-en-sí.

Las dificultades y preguntas aquí mostradas proporcionan la referencia básica para la segunda parte principal de esta investigación, que se ocupa de la determinación exacta del concepto hegeliano de acción. En contraposición con la primera parte principal, por las razones indicadas, ya no sigo aquí la guía conceptual de Hegel, sino que ordeno el texto de acuerdo con las dife-

rencias que acabamos de mencionar. El cuarto capítulo se ocupa de la pregunta por la *forma de la acción*, mientras que el tema del quinto capítulo es el *contenido de la acción*.[2]

Dentro del capítulo cuarto investigo, primero (4.1), la relación entre acción y hecho, una diferencia que es explicada, con la ayuda de las posiciones de teoría de la acción de Anscombe y Davidson, como la diferencia entre acción y suceso. Ahí se analiza también con exhaustividad la relación «tener responsabilidad», introducida en el título de la primera sección para comprender la relación entre causalidad e imputabilidad, por un lado, así como entre suceso y descripción, por otro. Ahí se pondrá de manifiesto que la teoría hegeliana de la acción anticipa posiciones centrales de la teoría actual.

En la segunda parte del capítulo cuarto (4.2) tematizo las dificultades señaladas más arriba para determinar la relación entre «propósito» e «intención». Aquí defiendo la tesis de que la afirmación general hecha por Hegel respecto del propósito pertenece a su determinación conceptual de la *intencionalidad*, que para él es el criterio decisivo de la imputabilidad. En la medida en que Hegel tematiza la intencionalidad de las acciones no hay diferencia entre propósito e intención; ambos se comprenden como una convicción que guía al actor, una tesis de Hegel que es capaz de explicar también el predominio de lo cognitivo en su teoría de la acción. Respecto de las relaciones entre propósito e intención, en la medida en que son diferentes, propongo una interpretación que muestra cómo Hegel descubre y analiza conceptualmente con su teoría una diferencia fundamental dentro de nuestra praxis descriptiva y valorativa que ilumina la racionalidad del actuar. También aquí afirmo que las exposiciones de Hegel anticipan algunos resultados de la moderna teoría de la acción, incluso aunque sean formulados en el marco de una conceptualidad por lo general no usada hoy en día.

---

2. La investigación de la «forma de la acción» es la pregunta por las categorías universales de la teoría de la acción: atañe a la diferencia ontológica entre suceso y descripción, entre causalidad e imputabilidad, así como la estructura lógica de la convicción de la acción (del «contenido»). Esto último es también la razón por la que hablo aquí de la «forma del contenido». El «contenido de la acción» tematizado en el capítulo quinto atañe, en cambio, al fin particular respectivo (el «contenido interno», según Hegel). Esta consideración intenta encontrar las determinaciones universales que se pueden hacer sobre el fin de la acción humana.

Es decisivo para el capítulo quinto, ante todo, que en *b.β)* y *c)* se trata del *contenido* de las acciones. Sobre todo se defiende la tesis de que la tercera sección del capítulo de la moralidad ya no es un análisis del concepto de acción, sino que se dirige al concepto de la voluntad subjetiva. Por eso explico (5.1) aquellas determinaciones que, según Hegel, corresponden conceptualmente al contenido de las acciones y expongo luego en qué medida las exposiciones filosófico-morales de Hegel no pertenecen, en la tercera sección del capítulo de la moralidad, al análisis del concepto de acción (5.2). Ahí defiendo la tesis de que el propio Hegel ha concebido su concepto de acción de manera que se mantiene neutral frente a la pregunta de si el actor tiene una posición moral. El concepto con el que Hegel transita del desarrollo conceptual del capítulo de la moralidad a las preguntas filosófica morales no es el concepto de acción, sino el de la autonomía de la voluntad subjetiva. Sin embargo, no vamos a tematizar en lo que sigue el significado de este concepto en la filosofía de Hegel.

# CAPÍTULO 4
# LA FORMA DE LA ACCIÓN

## 4.1. **Acciones como sucesos: la relación causal**

Hegel comienza la primera sección del capítulo de la moralidad, que lleva el título «El propósito y la responsabilidad», con la introducción de un nuevo concepto: el de *hecho*. Ya el título de esta sección permite aclarar que Hegel argumenta aquí en el contexto de conceptos filosóficos y jurídicos. La función del concepto de «hecho» es percibida[1] por ello en la investigación también en este contexto como un término relevante.[2] Contra esta tendencia, este trabajo intenta interpretar la introducción hegeliana del concepto de hecho desde el punto de vista de las cuestiones relativas a la *teoría de la acción*. En lo sucesivo vamos a seguir la hipótesis de que también el hecho debe comprender la condición de suceso de las acciones.

Las secciones «El propósito y la responsabilidad» y «La intención y el bienestar» colocan a los intérpretes de la Filosofía del derecho hegeliana ante grandes dificultades. Una de las causas de buena parte de estos problemas de comprensión es que Hegel desarrolla la problemática fundamental relativa a la teoría de la acción sirviéndose de conceptos jurídicos y en el contexto de cuestiones de filosofía del derecho. No vamos a seguir ocu-

1. Según Derbolav, hay que entender el hecho como «el todo del fin realizado y sus consecuencias empíricas»; cf. Derbolav, p. 206.

2. Así por ejemplo en Wood, 1990, p. 140. En la investigación de Peperzak (1991) falta una discusión del concepto de «hecho» completamente. La investigación de Peperzak se limita a las diferentes versiones de la Enciclopedia, aunque ahí también introduce Hegel el concepto de hecho. Cf. HE §419 y E §504.

pándonos aquí de ese aspecto, puesto que la distinción ya analizada entre «persona» y «sujeto» no es relevante para las diferencias que ahora están en cuestión. También podemos dejar de lado aquí las formas particulares de descripción de un «obrar» caracterizadas con el concepto de «legalidad», ya que es únicamente un caso especial de la diferencia general entre «hecho» y «acción» en tanto segundo *modo de descripción* de los sucesos.[3] La fuente principal de las dificultades de comprensión no es, sin embargo, el uso de conceptos jurídicos, sino el hecho de que Hegel quiere abarcar con *una* diferenciación conceptual dos diferencias a la vez: la distinción de «hecho» y «acción» cumple la función, por un lado, de diferenciar dos tipos de descripción de sucesos. Por otro lado, con ello debe comprenderse también la diferencia entre descripción y suceso. Las distintas preguntas que Hegel discute en las dos primeras secciones del capítulo de la moralidad, pueden remitirse a uno de estos niveles. También se puede disolver la ambivalencia en la argumentación de Hegel, de la que él mismo se ocupa parcialmente, si se mantiene con claridad la distinción entre dos cuestiones: por un lado, la diferencia entre suceso y descripción; por otro, la diferencia entre diversos tipos de descripción.

*De nuevo: diferencias terminológicas*

En el apartado 1.1 de esta investigación se expusieron algunas precisiones terminológicas, entre las que figura la de obrar, a saber, el conjunto de los sucesos en los que está implicada una voluntad en sentido restringido. Ahí se introdujo la diferencia entre «hecho» y «acción» para distinguir *dos tipos de descripción entre sí*. Describir un suceso como hecho quiere decir presuponer la implicación de la voluntad en sentido restringido, comprenderlo como voluntario,[4] sin por ello adoptar la perspectiva del actor sobre su propio obrar en la descripción. En cambio,

3. Cf. Enskat, 1986, p. 64 sobre la función de esta diferencia para la crítica hegeliana de la moralidad.

4. Dado que la *Filosofía del derecho* trata siempre de la voluntad en sentido restringido vamos a restringir aquí «voluntario» a «obrar». El «automovimiento contingente» (E §351) de los animales no está incluido ahí. La voluntariedad implica aquí siempre la voluntad en sentido restringido y es por eso equivalente aquí a intencionalidad. Cf. también Michelet, 1828, pp. 42 y ss.

describir un suceso como «acción» quiere decir exactamente esto: adoptar la perspectiva del propio actor, no concebir sólo el suceso implícitamente como voluntario e intencional, sino comprenderlo también como realización de la intención del actor. La intencionalidad es con ello una cualidad del suceso de acción, que sólo puede ser concebida en un determinado tipo de descripción de un suceso.[5] Para describir un suceso como acción, se debe incluir también el fin subjetivo de esta voluntad en la descripción. Se debe exponer en la descripción las opiniones, los deseos y convicciones del sujeto, de tal manera que la mera presuposición de la *existencia* de un sujeto aquí ya no es suficiente. Con esta precisión terminológica se ha fijado *una* diferencia que está en la base de la distinción hegeliana entre hecho y acción.

Vamos a exponer aquí la *otra* diferencia, que Hegel también incluye a través de la distinción entre suceso y descripción. Un suceso es ahí un cosa individual espacio-temporal, que se encuentra en relaciones causales con otros sucesos y es la causa para situaciones del mundo modificadas. Un suceso de ese tipo puede ser *descrito* de múltiples maneras: como proceso físico, por ejemplo, o hecho o acción. Lo importante en esta segunda diferencia es que una acción tiene consecuencias en razón de su condición de suceso y que un suceso puede ser descrito a la «luz» de sus consecuencias (es decir, de otros sucesos), pero que «la imputación» de una acción a un sujeto moral es una relación que hay entre el suceso de acción según una determinada descripción y la consecuencia del suceso según determinadas descripciones. Mientras que la relación causal entre sucesos persiste independientemente de descripciones determinadas, las explicaciones de la acción y también la relación de imputabilidad tienen un carácter «cuasi-intensivo». En ellos se ponen en relación los acontecimientos según determinadas descripciones. No hay que concebir las explicaciones de la acción y las imputaciones como contextos intensivos puros, pues en ellos también se remite a los sucesos.[6] La *diferencia entre acción y hecho* en el sentido aquí introducido es por ello una diferencia de la descripción de un suceso, pero no la diferencia entre descripción y lo descrito. Para esto último está *la diferencia entre suceso y descripción*.

---

5. Cf. Davidson, 1985, p. 83.

6. Davidson (1985, p. 22) usa el concepto «cuasi-intensivo» para mostrar el aspecto [extensional] de las descripciones de la acción frente a contextos intensivos puros. Cf. también Davidson, 1985, p. 78.

Si se mantienen separadas ambas distinciones, se vuelve comprensible el desarrollo conceptual de Hegel de los §§ 115 a 119. Además de ello cabe explicar, a través de estas distinciones, la ambivalencia de la expresión «tener responsabilidad». La interpretación aquí propuesta mostrará que Hegel realiza la diferencia entre suceso y descripción, diferencia central para la teoría de la acción, incluso aunque la mezcle con otra diferencia, la que hay entre distintos tipos de descripciones. Desde el punto de vista de la teoría de la acción, la argumentación hegeliana es, en lugares centrales, más importante de lo que permite suponer el contexto.

La interpretación del concepto de «hecho» como suceso lleva consigo que en primera línea no se trabajen los aspectos filosófico-jurídicos de los conceptos usados por Hegel, a saber, «responsabilidad» y «capacidad de imputación» (R §115R), sino los aspectos ontológicos de esta construcción teórica, que Hegel desarrolla en los §§ 115 a 119.[7] En el primer paso de la investigación (4.1.1) se explicita el campo conceptual de «hecho», «suceso», «existencia previa», «situación producida» y «causa» (todos en R §115). En conexión con ello (4.1.2) se investiga a partir de la función del § 116 la relación «tener responsabilidad», en donde se va a mostrar la ambivalencia entre los significados de causalidad e «imputabilidad». En el tercer paso de la investigación (4.1.3) se pregunta por el significado que tiene el hecho de que las acciones sean sucesos, para las cuales es esencial estar dadas en una determinada perspectiva subjetiva. Ahí habrán de analizarse los conceptos de «consecuencia», «figura» y «alma» (todos en el § 118), a través de los cuales Hegel intenta comprender el aspecto de la intencionalidad. En el contexto de esta primera parte (4.1), se trata este aspecto en los tres pasos interpretativos sólo

7. Aquí se solapa la interpretación de arriba con la indicación de Jermann, que quiere entender responsabilidad primero sólo como aspecto de la causalidad, ya que la «abstracción» de las determinaciones hegelianas en los primeros §§ de la sección «El propósito y la responsabilidad» conduce a que «aquí mi voluntad particular en verdad no tiene ninguna relevancia». Lo «decisivo» es, continúa Jermann, sólo que «yo soy la causa de algún suceso». Esto es únicamente lo que quiere decir su uso del concepto de responsabilidad «en este punto» (en R §115), y en correspondencia con ello el concepto de hecho significa simplemente el conjunto de mi influencia exterior identificable (todas las citas de Jermann, 1987, p. 105). La última formulación, en cualquier caso, no deja claro, lamentablemente, que el concepto de hecho remite a la condición de «suceso» de las acciones.

en relación con la diferencia ontológica, mientras que el aspecto de la perspectiva subjetiva, esencial para la acción, que exige la diferencia de distintos tipos de descripciones, se analiza en la segunda parte de este capítulo (4.2).

### 4.1.1. *El hecho pone un cambio*

#### *I. La finitud de la voluntad subjetiva*

Hegel expone en la primera sección del capítulo de la moralidad, «El propósito y la responsabilidad», el presupuesto lógico de que las acciones sean sucesos en el espacio y el tiempo.

> La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior presupuesto acompañado de una multiplicidad de circunstancias [R §115].

De esta afirmación cabe deducir que, junto a esta forma «inmediata» de la finitud, habrá todavía una forma «mediada» y también que aquí sólo debe ser determinada la finitud de la voluntad subjetiva que atañe a «la inmediatez del actuar». Mientras que las formas mediadas de la finitud de la voluntad subjetiva se tematizan en la inmediatez del actuar, cuando se trata de la clarificación del concepto de «propósito», se debe mencionar aquí los otros significados de finitud, que Hegel ya había introducido en la *Filosofía del derecho* en relación con la voluntad, para ordenar en esta conexión la finitud específica respecto de la «inmediatez del actuar».[8]

#### *Las razones lógicas*

«Infinitud» significa en Hegel, como se sabe, que algo se refiere a sí mismo en su referencia a otro, que un sujeto, en la referencia al objeto, se refiere a sí mismo. La superación de la diferencia sujeto-objeto es el rasgo distintivo lógico del concepto

8. La «inmediatez del actuar» mismo, que es entendida aquí como el carácter de suceso de las acciones, vuelve a verbalizarse cuando se interprete el concepto hegeliano de «hecho».

hegeliano de infinitud. La voluntad pensante es ahora, así ha resultado del análisis de los presupuestos conceptuales, en tanto «voluntad subjetiva» sólo formalmente infinita. La infinitud expresada por la forma del «Yo = Yo» de la voluntad subjetiva se extiende en el actuar sólo a la forma y no al contenido de la voluntad, con respecto al cual la voluntad se comporta «eligiendo». La conciencia de libertad de un actor, a saber, poder actuar de modo diferente, manifiesta esta distancia frente al contenido. Para Hegel, ahora la diferencia forma-contenido es una especie de diferencia sujeto-objeto, de tal manera que esta conciencia de elección libre constituye al mismo tiempo la finitud de la voluntad:

> La voluntad finita, en cuanto yo infinito (§ 5), que sólo en cuanto a su forma se refleja en sí y está consigo mismo, *se halla por encima* del contenido [§ 14].

Una segunda consecuencia, que surge de la diferencia entre forma y contenido, consiste en que la voluntad que elige se da un contenido y con ello conserva una particularidad. La voluntad como sustancia universal se particulariza así en la voluntad de un individuo determinado. Hegel piensa esto de tal modo que la decisión es la actividad de la voluntad en tanto tal, que a través de la elección de un determinado contenido se individualiza como voluntad de un «individuo determinado» (R §13). Este contenido elegido todavía no es —en el nivel de la voluntad subjetiva— en razón de la diferencia entre forma y contenido, «el contenido y la obra» (*ibíd*.) de la libertad de la voluntad como sustancia universal. En el nivel del actuar, la voluntad...

> [...] es formal a causa de la diferencia entre su forma y su contenido (§ 11); sólo llega a la decisión abstracta en tanto tal» [*ibíd*.].

Se trata de la libertad de elección individual, que puede hacer suyo cualquier contenido, de tal manera que no surja de ella ningún criterio para la racionalidad del contenido de lo elegido.

En tanto que el contenido de la voluntad subjetiva —según la forma, racionalmente, pero según el contenido, de manera particular— está restringido a un individuo determinado, la voluntad pensante se remite a un objeto (un contenido) al que corresponde la determinación lógica de «individualidad» (R §13). Dado que la voluntad misma tiene la forma de la universalidad, es fini-

ta en contraposición a la inteligencia, ya que no se refiere a sí misma en su objeto como universalidad, sino a un contenido como individualidad. Mientras que la inteligencia «en tanto pensante» (*ibíd*.) remite a un objeto y contenido como «universalidad» y con ello —en tanto propio universal— es «infinito», la inteligencia se decide como volente respecto de un contenido como individual, de tal manera que llega a ser «finita» en esta referencia. «En la voluntad comienza por ello la finitud propia de la inteligencia» (*ibíd*.), y «la razón pensante es como voluntad esto, el decidirse a la finitud» (*ibíd*.).

La finitud de la voluntad subjetiva en relación con el actuar consiste en que el contenido —en razón de la diferencia forma-contenido— es particular. De modo que, aunque es racional según la forma, no es racional según el contenido. Hegel aduce esta carencia como argumento de que la voluntad subjetiva tenga para la realización de su fin subjetivo (particular) «un objeto exterior presupuesto con circunstancias diversas» (R §115). Ya hemos analizado aquí el argumento con el que Hegel había fundamentado el presupuesto de un objeto independiente. La conciencia individual de la acción presupone que hay un mundo en el que debe ser realizado el fin. Y como este fin es particular según su contenido, son relevantes para la realización diversas «circunstancias» que caracterizan esta situación. La voluntad subjetiva se refiere a un objeto exterior presupuesto como independiente de la voluntad —y aquí se muestra de nuevo la finitud de la voluntad subjetiva—, que tiene rasgos propios («diversas circunstancias») que son igualmente independientes de la voluntad. Y en razón del contenido particular del fin subjetivo, las particularidades no concebidas por la racionalidad universal de las leyes naturales[9] pueden llegar a ser decisivas para la realización del fin subjetivo. Esto muestra la finitud de la voluntad subjetiva.

9. Según Hegel, las leyes naturales muestran la racionalidad de la naturaleza y la inteligencia cognoscente se remite a su propia naturaleza conceptual cuando reconoce la naturaleza como sujeta a leyes. Este modo de observación no conoce las constituciones contingentes y particulares de la naturaleza en las que el concepto no se manifiesta.

También sin esta explicación especulativa sigue pendiente fijar que el discurso hegeliano de la consecuencia inmediata de finitud de la voluntad subjetiva (R §115) tiene un sentido plausible. Es indiscutible que el actuar humano siempre es una intervención en una situación previa que tiene diversas características propias. Y también es cierto que nosotros, en tanto actores, interpretamos esta situación en vistas a nuestros fines. Ahí la mayoría de las veces son relevantes las características[10] contingentes que constituyen una situación dada. Y percibimos estas características como condiciones previas independientes de nosotros, condiciones que queremos modificar a través de la acción. En este sentido hay para nuestro actuar siempre «un objeto exterior presupuesto con circunstancias diversas» (*ibíd*.). Y las circunstancias o características propias de una situación que son relevantes para nosotros en tanto que agentes son seguro distintas a aquéllas concebidas en una descripción objetiva propia de las ciencias naturales. Además de ello, el número de estas circunstancias es en principio ilimitado y —así diría Hegel—, dado que no se subsumen en leyes naturales racionales, son un conjunto de condiciones previas yuxtapuestas indiferentemente entre sí. La particularidad del contenido de nuestros fines conduce a que sean relevantes para nuestras acciones aquellas características que son fácticamente contingentes en el sentido de Hegel. La vinculación de los fines a intereses expone al agente a la contingencia de la naturaleza, ante la cual el investigador de la naturaleza intenta insertar esta contingencia en leyes racionales. Esta contingencia atañe al agente no sólo en la interpretación de una situación previamente dada a la luz de los propios fines, sino también porque el actuar humano es siempre un suceso en la naturaleza que también puede implicar «diversas circunstancias». Ésta es la inmediatez del actuar mismo —un suceso en el espacio y el tiempo.

10. Entendemos aquí por características contingentes en el sentido de Hegel aquellas que no constituyen la racionalidad de la naturaleza. En última instancia, todas las características que no son concebidas en leyes naturales.

## *II. La naturaleza del hecho finito*

El propio Hegel formula la condición de suceso de las acciones en los §§ 114 a 120 de diferentes maneras: habla de la acción «como trasladada a una existencia exterior» (R §118), del aspecto según el cual «se realiza en la existencia inmediata» (R §114), y caracteriza la acción y sus consecuencias como un «suceso natural» (R §118R). Una «acción como hecho exterior» (R §119) es un suceso espacio-temporal, cuya «naturaleza» (*ibíd*.) sólo se muestra en la «conexión exterior» (*ibíd*.) como la «determinación singularizada de la realidad exterior» (*ibíd*.).

Junto a estas reformulaciones, que comprenden el carácter de suceso de las acciones, en la sección «El propósito y la responsabilidad» hay otros conceptos que en conjunto apoyan la tesis de que, con el concepto de «hecho», Hegel busca caracterizar la acción como un suceso espacio-temporal. Así indica que el hecho provoca «un cambio en esta existencia previa» (R §115). El resultado del hecho es una «situación producida» (*ibíd*.) que tiene en sí «como realidad exterior concreta una cantidad de circunstancias imposibles de determinar» (*ibíd*.). Otros conceptos que hablan a favor de la condición de suceso de las acciones, son «condición», «momento» (*ibíd*.) o «consecuencia» (R §118), que se analizan en conexión con la ambivalencia de la relación «tener responsabilidad», pues remiten a la relación causal. Antes de poder desplegar esto, hay que explicar la conexión de los conceptos «existencia previa», «hecho», «cambio» y «situación producida».

### *Hecho y cambio*

Las exposiciones de Hegel en la *Filosofía del derecho* y los diversos escritos procedentes de los apuntes de clase muestran en relación con la sección «El propósito y la responsabilidad» dos elementos en común: el primero es que los conceptos de «circunstancia» y «momento» aparecen en todos los textos junto a otros conceptos como «existencia previa», «existencia producida», «cambio» o « hecho», de tal manera que detrás de este campo conceptual hay que presuponer un análisis de Hegel a tomar en cuenta. El segundo elemento común atañe a una equivocación en el uso que hace Hegel del concepto de «cambio», que conduce a dos afirmaciones divergentes sobre la relación de «hecho», «cambio» y «existencia producida».

En el texto de la *Filosofía del derecho* dice Hegel: «El hecho provoca un cambio» (R §115);[11] en cambio, en el escrito de los apuntes de Wannenmann dice: «El hecho es el cambio» (Wan §54). En el escrito de Hotho se encuentran ambas afirmaciones: por un lado, Hegel dice que «la acción es un cambio de la existencia exterior» (Il III p. 359); por otro lado, dice también: «El hecho provoca un cambio» (Il III p. 354). Por el contrario, en el escrito de los apuntes de Griesheim sólo se encuentra de nuevo la afirmación que se hace en la *Filosofía del derecho*: actuar «es provocar un cambio en una existencia exterior» (Il IV p. 313).

La teoría hegeliana oscila entonces entre dos afirmaciones. Por un lado, el «hecho» se identifica con el «cambio»; por otro, entre «hecho» y «cambio» hay una relación de «poner» o «producir». La fuente de esta confusión es el equívoco en el concepto de «cambio», pues este concepto puede designar el proceso y el resultado. Si se estudia los textos desde este punto de vista, entonces cabe detectar que Hegel no mantiene separados estos dos modos de uso. Si se diferencia entre estos dos significados, entonces cabe unir las dos afirmaciones contradictorias entre sí mencionadas más arriba: en la afirmación de la identidad se usa «cambio» en el sentido procesual, en el otro caso, por el contrario, en el sentido de resultado. En correspondencia con ello el cambio es en un caso idéntico a la «existencia cambiada» (resultado), o tiene como efecto ese proceso.[12]

Si se sigue el camino aquí emprendido, entonces surge el siguiente cuadro: en un determinado punto temporal A hay una existencia previa con diversas circunstancias. En un momento subsiguiente B hay una situación cambiada, que igualmente tiene diversas circunstancias, pero que no son completamente idénticas a las circunstancias de la situación en el momento A.[13] Por estado cabe entender una situación del mundo limitada espacio-

---

11. Así literalmente también en Hom §61.

12. El equívoco detectable en Hegel conduce a que la interpretación aquí propuesta *no* se halle sin alternativa. Para hacer consistente cada afirmación individual, el concepto de «cambio» debe ser tomado una vez en el primer significado y otra en el segundo significado. No obstante, ahí es siempre posible tomar este orden de modo distinto, de tal manera que surjan otros modos de lectura. El objetivo de este intento sólo puede ser en este punto dar *una* interpretación lo más consistente posible.

13. No nos ocuparemos aquí del problema de las omisiones y de aquellas acciones que tienen su objetivo en el mantenimiento del *statu quo*.

temporalmente, cuyas circunstancias son las diferentes características propias que le corresponden. El «hecho» es ahora la causa de que una o varias de estas características se modifiquen, de tal manera que surja una situación posterior distinta no sólo temporalmente, sino también cualitativamente. Los sucesos son ahí aquellas identidades que dan lugar a situaciones modificadas, de tal modo que surgen nuevas circunstancias. Si se entiende por circunstancias hechos individuales separados mediante descripciones y si se entiende por situaciones la suma de estos hechos, entonces es evidente que a través de la creación de un hecho nuevo también se crea una nueva situación. El tener lugar de un suceso es entonces la causa de que haya nuevas circunstancias y con ello una nueva situación.

*El suceso una segunda vez*

La interpretación aquí propuesta del texto hegeliano presupone el siguiente análisis de los cambios de situación: un suceso hace surgir de una situación previa A una situación modificada B. Cabe describir esto como una relación triple, donde «hacer surgir» tiene un sentido causal y X designa un suceso individual:

Hacer surgir (X, situación I, situación II)

Así entendidos los sucesos («hechos» en el sentido del § 115) son entidades que causan cambios en las circunstancias. Desde el punto de vista de la teoría de la acción, este concepto es relevante porque las acciones pueden adoptar, en tanto que sucesos, igualmente el lugar de este X. Davidson ha defendido la posición de que tanto las descripciones de la acción como también las afirmaciones causales singulares tienen en su base una ontología que supone la existencia de sucesos. Cabe describir estos sucesos de forma diversa, tanto a la luz de sus causas como también de sus consecuencias: en cualquier caso, hay que concebir estos sucesos —en el marco de las explicaciones de la acción y de las descripciones— como entidades independientes.[14] Para la si-

14. Junto a esta propuesta existe el intento de distanciar los sucesos, en tanto procesos o cambios, de la ontología en la medida en que son analizados como pares de situaciones ordenadas. Aboga por esta opción, por ejemplo, Von Wright. Según éste, una acción puede ser analizada como la consecución

guiente reconstrucción de la teoría de la acción, hay que presuponer la concepción de Davidson, sin excluir una eventual reducción ontológica de sucesos. Este procedimiento implica la tesis de que la respuesta de esta pregunta ontológica no tiene ninguna relevancia inmediata para la teoría de la acción.

Después de interpretar las conexiones entre «hecho», «cambio», «circunstancia», «situación» «previa» y «producida» de tal manera que las opciones ontológicas que están detrás fuesen visibles, toca ahora analizar la ambivalencia de la relación «tener responsabilidad» para determinar con mayor precisión la relación causal y hacer fructífera la diferenciación entre suceso y descripción de cara a la interpretación de la argumentación de Hegel.

### 4.1.2. *La ambivalencia de «tener responsabilidad»*

La dificultad que se tiene en la interpretación del uso hegeliano de «responsabilidad» reside en las dos connotaciones de la causalidad y de la imputabilidad, que hay que concebir con ello del mismo modo. En este paso interpretativo debe mostrarse que en Hegel «tener responsabilidad» comprende ambos, pero no identifica de ningún modo las consecuencias causales con las consecuencias imputables.

En los §§ 115 a 117 el propio Hegel tematiza las diferentes connotaciones que se asocian a «tener responsabilidad». En una observación del § 115, ya citada, se dice que la voluntad «tiene responsabilidad» en una situación producida en la medida en que «el predicado abstracto de lo mío reside en la existencia modificada» (R §115). Esta afirmación, que comprende el senti-

---

de que una situación en la que p es el caso se transforme en una situación en la que q sea el caso (cf. Davidson, 1985, p. 165, y Von Wright, 1979, pp. 40 y ss. y p. 47). Ahí cabe reducir ontológicamente los cambios a pares ordenados de situaciones en diferentes momentos. Para los fines de esta investigación, no es necesario resolver este debate. Para la exposición de la teoría hegeliana que sigue hay que presuponer la ontología del suceso desarrollada por Davidson y defendida contra diversos intentos de reducción. Este proceder está justificado porque de este modo se pone de manifiesto la consistencia de las afirmaciones de Hegel y también porque una reducción de la ontología de suceso podría ser otra tarea teórica (es resuelta en Quine, 1985). Una teoría de la acción adecuada podría tener la figura de la teoría de Davidson, sólo que primero debería introducir de modo adecuado el concepto de suceso.

do causal de «tener responsabilidad», conecta con la voluntad todos aquellos hechos de una existencia que han sido causados por un suceso en el que está implicada la voluntad. La condición de suceso de las acciones, que Hegel también designa como «la naturaleza del hecho finito», causa las consecuencias. Dado que la voluntad finita debe exteriorizarse siempre en esos sucesos, pueden serle imputados todos aquellos hechos en donde reside el predicado abstracto de lo mío (R §115). La fundamentación de que algunos hechos pueden recibir el predicado de «míos» reside en la suposición de que no podrían darse sin el suceso: la voluntad tiene responsabilidad de que existan. A ello alude Hegel en las notas marginales al § 115, cuando formula: «Responsabilidad —como razón—; razón —como actuante— como aquello que ha obrado». Y «tener responsabilidad» designa también, como el propio Hegel expone ahí igualmente, la relación que conecta algo que produce un «efecto» con lo «producido». Para una primera conclusión hay que retener que «tener responsabilidad» se extiende a todos aquellos hechos que consisten en que haya tenido lugar un suceso en el que está implicada la voluntad.

*Condiciones, momentos y circunstancias*

En la *Ciencia de la lógica*[15] Hegel introduce el concepto de «posibilidad real» y lo define del modo siguiente:

> Así la posibilidad real constituye el todo de las condiciones, una realidad no reflexionada en sí, disgregada [LII 177].

Para las acciones está «presupuesta» una situación, que tiene una «diversidad de circunstancias». En la situación previa tiene lugar una acción que, en tanto suceso, es la causa de que esta situación cambie y llegue a ser otra situación producida por la acción. Las circunstancias previas son «condiciones» necesarias para el éxito de la acción. El tener lugar de un suceso de acción tiene el efecto de alcanzar el fin deseado sólo si se dan determinadas condiciones previas. Cada suceso que tiene lugar como momento está referido a las

15. La relación entre la *Filosofía del derecho* y la segunda sección del capítulo «La realidad efectiva» de la *Ciencia de la lógica* (LII 175 y ss.) la ha señalado ya Larenz, 1927, p. 77 y ss.

circunstancias para tener éxito desde el punto de vista causal. En razón de esta conexión cabe indicar diversas circunstancias, pero también diversos momentos como causa de un «suceso» (R §115) para una situación producida. Destacar un momento determinado o circunstancias determinadas depende ahí siempre también de las normas e intereses de aquellos que quieran explicar la nueva situación desde un punto de vista causal.[16] La observación de Hegel de que el todo de las condiciones de la posibilidad real es «una realidad disgregada, no reflexionada en sí misma» (LII 177), acentúa de nuevo el carácter finito de la naturaleza y de la acción en tanto que suceso. Para la naturaleza su racionalidad inmanente no es objeto, es exterior a sí misma. La conexión de sus partes está por ello disgregada, «no está reflexionada» racionalmente en sí y con ello contingente y libre. Esto conduce a que el tener lugar de diferentes sucesos a consecuencia de una acción sea una contribución causal a una nueva situación, que en el momento de la acción no era todavía predecible. Va a ser necesario separar diferentes tipos de consecuencias en referencia a la valoración de las acciones. No obstante, para poder hacer esto, primero es necesario identificar la diferencia entre causalidad e imputación. Esto es lo que intenta Hegel en los §§ 116 a 118.

*«Ser responsable» y «tener responsabilidad»*

En la mayoría de los casos, hay más de una condición[17] para que un suceso A transforme una situación previa en otra. En el caso de circunstancias complejas, Hegel mismo nombra la Revo-

16. Destacar momentos determinados depende, por ejemplo, de normas (como nuestras expectativas), porque con frecuencia se destaca precisamente esos sucesos que no son cotidianos, que no son la «regla». Cuando —para nombrar un ejemplo— una persona que cruza una calle por el paso de peatones es arrollada por un coche, no consideramos que el comportamiento del peatón sea la causa, sino el del conductor. Aquí la norma que se pone en juego es el derecho de los peatones a cruzar la calle por los pasos de peatones y que por ello deben detenerse los coches. En relación con el vínculo de explicaciones causales e intereses, cabe nombrar las diversas teorías asociadas de explicación de sucesos históricos (por ejemplo, el marxismo) o —en el caso de que no se esté dispuesto a aceptar las afirmaciones del historiador como afirmaciones causales— cabe remitir a que frecuentemente consideramos causas aquellos momentos cuyo cambio está en el poder de nuestro actuar. No consideramos causa de la caída de un avión su peso o la imposibilidad de atravesar una montaña, sino el error del piloto o un error de construcción del avión.

17. O formulado de otra manera: precisamente una condición con diferentes «momentos».

lución Francesa, cabe nombrar muchas circunstancias que constituyen la situación designada por ese nombre, de tal manera que todos los sucesos —Hegel usa el concepto «momento» (R §115)— que han causado esa circunstancia, pueden considerarse que «tienen responsabilidad» en la Revolución Francesa.

> Todo momento particular que se muestra como condición, fundamento o causa de tales circunstancias, y contribuye así con lo suyo, puede ser considerado como el responsable de la situación, o como teniendo por lo menos responsabilidad en ella [R §115].

Para que un suceso sea suficiente para causar un cambio, se exige muchas circunstancias, cuya presencia es una condición necesaria de la situación producida. Cabe comprender la diferencia hegeliana entre «ser responsable» y «tener responsabilidad» como la diferencia entre condición necesaria (en el caso de «tener responsabilidad») *y* condición suficiente (en el caso de «ser responsable»). El debilitamiento que indica Hegel en el «tener responsabilidad» se expresa con el «por lo menos» y señala que, con ello, está puesta la condición necesaria, pero no la suficiente.[18]

*La diferencia entre causalidad e imputación*

En los apuntes de Wannenmann del año 1817/1818, anteriores por tanto a la redacción de la *Filosofía del derecho*, Hegel intenta, mediante los conceptos de «ser responsable» y «tener responsabilidad», concebir la diferencia entre causalidad y responsabilidad:

> La voluntad como actividad efectúa el cambio y la voluntad es (no: tiene) responsabilidad en la transformación y en sus consecuencias. Éste es el concepto de ser responsable en general. (El tener responsabilidad, la imputación es algo distinto) [Wan §54].

En el texto de la *Filosofía del derecho* Hegel ya no mantiene esta equiparación de la cita entre «tener responsabilidad» e «imputación». Ahí la diferencia entre «ser responsable» y «tener res-

18. Las reflexiones de Hegel sobre el concepto de causa coinciden en muchos puntos con los análisis de Mackie; cf. Mackie, 1974 —sobre todo el capítulo 3.

ponsabilidad» permanece en el interior de la representación de la causalidad. La diferencia entre causalidad y responsabilidad reside ahí dentro del propio significado de responsabilidad. La diferencia, anclada en nuestro concepto normal, no científico de causalidad, entre causa suficiente y causa necesaria o también destacar determinadas circunstancias o momentos como «causas primeras» permanece ahí en el lado de la representación de la causa y tiene efecto sobre la imputación y la responsabilidad, pero no abarca la diferencia entre causalidad e imputación.

*La función del § 116 de la «Filosofía del derecho»*

Como ya hemos indicado, puesto que la diferencia entre «ser responsable» y «tener responsabilidad» no comprende la diferencia entre causalidad e imputación, Hegel indica en la *Filosofía del derecho* otro camino, a saber, es necesario diferenciar aquí el concepto de «responsabilidad». Antes de que Hegel introduzca en los §§ 117 y 118 la diferencia entre acción y hecho como dos descripciones de un suceso de acción y la distinción de las consecuencias del suceso, añade Hegel en el § 116 una consideración que explicita el elemento legal de la «responsabilidad objetiva». Los intérpretes valoran este análisis jurídico de Hegel como un elemento destacado, ya que este principio jurídico no estaba todavía consolidado en el tiempo de la redacción de la *Filosofía del derecho*. Además de esta valoración del contenido no está claro desde el punto de vista del sistema por qué aparece este § en ese lugar. El análisis del concepto de «propósito» continúa en los §§ siguientes, de tal manera que, según el curso del desarrollo conceptual, el § 116 aparece como una interpolación.

Sin embargo, esta impresión desaparece inmediatamente si se observa la conexión de los §§ 115 a 118 a la luz de las preguntas de la teoría de la acción: después de que Hegel haya indicado en el § 115 la plurivocidad de las explicaciones causales y la valoración de las causas y efectos, expone en el § 116 que hay sucesos cuyas consecuencias son imputadas a un agente aunque su voluntad no esté implicada en el suceso causante.

> No es por cierto un hecho propiamente mío que cosas de las que soy propietario y que, en cuanto externas, se encuentran en múltiples relaciones (tal como puede suceder incluso conmigo

> mismo en cuanto cuerpo mecánico o ser viviente), ocasionen perjuicios a los demás. Estos daños corren, sin embargo, más o menos a mi cargo [R §116].

El § siguiente comienza con las palabras: «La voluntad que actúa» (R §117). Esta afirmación, que tomada en sí misma es difícil de conciliar con las otras afirmaciones de Hegel sobre la conexión de voluntad y acción, se vuelve clara al conectarla con los §§ anteriores y la pregunta por una diferencia entre causalidad e imputación: Hegel muestra en el § 116 que también pueden serle imputadas a un agente tales consecuencias que no han sido causadas por un suceso en el que estuviese involucrada su voluntad. La relación

imputación (voluntad subjetiva, X, consecuencias de X)

es diferente de la relación

ser-causa (voluntad subjetiva, X, consecuencias de X),

donde «X» remite a sucesos y «consecuencias» quiere decir consecuencias causales.[19] La diferencia reside en que la relación de imputación comprende otros pares de sucesos que la relación de ser-causa. El § 116 muestra que hay consecuencias de los sucesos, que son imputados a la voluntad subjetiva sin que por ello dicha voluntad esté involucrada en el suceso, sin que lo haya provocado causalmente. Los §§ 117 y 118 muestran, en cambio, que tampoco pueden serle imputadas todas las consecuencias provocadas por un suceso en el que está implicada la voluntad subjetiva. Por eso hay entre los grupos de sucesos que cumplen ambas relaciones las siguientes conexiones: no todos los sucesos, cuyas consecuencias pueden serme imputadas como agente, han sido causados por un suceso en el que está involucrada mi voluntad subjetiva. No todos los sucesos causados por un suceso en los que está involucrada mi voluntad subjetiva me son imputados como acción.[20]

---

19. La relación causal es entre el suceso X y las consecuencias de este suceso, pero no entre la voluntad subjetiva y el suceso. En la relación de imputación cabe incluir aquellos sucesos en los que no está involucrada la voluntad subjetiva. No sucede así, en cambio, en la relación de ser-causa. Otra diferencia reside en que, en la relación de imputación, no se puede incluir todas las consecuencias causales de X. Hay consecuencias causales que no se imputan.

20. El conjunto de todos los sucesos causados por un suceso en el que está implicada mi voluntad subjetiva es mi acto.

*La implicación de la voluntad subjetiva*

Una observación en el § 116 permite explicar la expresión ya usada aquí en varias ocasiones de *estar involucrada* la voluntad subjetiva en un suceso. En un añadido al § 116 dice que también un hombre como cuerpo mecánico o como ser vivo puede tener efecto (R §116) sólo causal sin ser activo como voluntad. La voluntad está involucrada en un suceso cuando este suceso es un obrar intencional.[21] Aquel conjunto de sucesos que, al menos desde el punto de vista de una descripción, es intencional, es el obrar de una voluntad subjetiva, es decir, aquel conjunto de sucesos en los que esta voluntad está involucrada. Dado que se puede describir cada uno de estos sucesos de modos muy diversos, hay que destacar de entre el conjunto de todas las descripciones posibles aquella que manifiesta la perspectiva del propio agente. Ésta es, como se ha expuesto, la descripción de un suceso como acción. Esta implicación de la voluntad en sentido restringido convierte un obrar en una acción intencional. Como hemos mostrado en el segundo capítulo de esta investigación, Hegel designa el estatus de la convicción del agente con el concepto de «inmediato». Cabe comprender la implicación de la voluntad como la relación particular de la convicción de la acción con la realización de la acción, que es analizada en el debate moderno sobre la cuestión como «knowledge without observation».[22] Hegel se ha ocupado también en su teoría de esta particularidad del saber de la acción. No obstante, para toda interpretación de las exposiciones de Hegel es importante *no* pensar esta implicación de la voluntad subjetiva *como relación causal*: Hegel sólo dice que la voluntad subjetiva ocasiona la situación transformada, pero no habla nunca de que la relación entre la voluntad y el suceso de acción mismo se determine en conceptos causales. Pero tampoco analiza la relación entre intención y suceso de acción en conceptos de causa, donde

21. Cf. sobre ello la nota marginal a R §119, donde dice: «Acción un obrar (no mecánico como un animal...)». Esto deja claro que la implicación sólo atañe a la voluntad. Hegel defiende aquí la posición de que los meros movimientos corporales, en contraposición al obrar, son «mecánicos».

22. Cf. Anscombe, 1957; Dennett, 1969, capítulo 9, y 1978, pp. 282 y ss., así como el capítulo 2 de esta investigación.

hay que observar que Hegel apenas hace afirmaciones sobre esta relación. [23]

*Que* un suceso sea intencional quiere decir entonces que ahí está involucrada una voluntad subjetiva y que ésta es consciente de una manera determinada de su obrar. Cabe describir los sucesos a la luz de sus consecuencias, a saber, como la causa-de-consecuencia ABC. Con ello queda claro que no todos los sucesos causales remiten a la perspectiva que tiene el propio agente sobre su acción. Muchas consecuencias de nuestros sucesos de acción, aunque causales, no están originadas intencionalmente. Y, como muestra Hegel en el § 116, algunas consecuencias son imputadas a una voluntad, aunque no hayan sido causadas de manera intencionada. Además de ello, pertenece a la naturaleza de los sucesos finitos que, en razón del tener lugar de otros sucesos, son co-causantes de consecuencias no pretendidas por el agente. Aquí se muestra dos tipos de diferencias de consecuencias, que de nuevo residen en niveles distintos. Primero está la diferencia de modos de descripciones (R §117), en donde la voluntad subjetiva distingue entre hecho y acción como dos tipos de interpretación de un suceso de acción. A continuación está también la diferencia entre las consecuencias causadas directamente a través del suceso de acción y aquellas que sólo han sido co-causadas por el suceso de acción (R §118). Esta diferencia atañe a los propios niveles del suceso. Hay que tematizar ahora la distinta forma de esta diferencia, cuando expliquemos la expresión de Hegel de la «dispersión de las consecuencias» (R §118). Mostraremos ahí que la distinción entre descripción y suceso permite comprender la distinción entre imputación y causalidad.

### 4.1.3. *La dispersión de las consecuencias*

En los §§ 117 y 118 Hegel expone que las consecuencias de un suceso de acción atribuidas a una voluntad subjetiva mediante la relación de imputación no son idénticas al conjunto de to-

23. Una razón para ello es que, en primer lugar, está interesado en la valoración de acciones y que además acepta afirmaciones teleológicas como verdaderas explicaciones. Volveré a ocuparme de la falta del análisis de la relación entre razones de la acción y causas de la acción en las conclusiones de esta investigación.

das las consecuencias causales. En el § 117 Hegel muestra cómo el conjunto de las consecuencias de la acción, que suceden sin el efecto de otros sucesos adicionales, se divide en las consecuencias imputables y las no imputables. El criterio para esta división es el «derecho del saber» (R §117). El grupo de las consecuencias imputables, cuya intervención podría predecir el agente en su fin subjetivo, ya que había reconocido las circunstancias relevantes en la existencia previa, deben ser reconocidas por él como su acción.

> El derecho de la voluntad consiste en que en un hecho suyo sólo se reconozca como su acción propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su propósito [R §117].

Como es posible describir un suceso en vista de sus efectos, cabe comprender la diferencia hecha aquí entre hecho y acción de tal manera que se pueda agrupar en la expresión de «hecho» todas las descripciones que describen el suceso de acción a la luz de alguna de sus consecuencias causales, independientemente de si estas consecuencias estaban contempladas en la intención del agente. Aquí se muestra ya que la relación de imputación no asigna directamente el conjunto de los sucesos causados a la voluntad subjetiva, sino que tiene los sucesos en su ámbito de valoración según determinadas descripciones.[24]

---

24. Larenz, que no distingue entre suceso y descripción, llega a la conclusión, en razón de esta diferencia entre hecho y acción, de que «la imputación» es un juicio teleológico (p. 68) y no «causal» (*ibíd*.). La completa eliminación de la representación causal conduce en él a la imposibilidad de concebir la diferencia pretendida por Hegel entre consecuencias meramente causales y consecuencias intencionales. De ahí que se desplace la terminología de Larenz de modo decisivo respecto de la de Hegel: «Nosotros entendemos por hecho lo que los hegelianos y Binding entendían por acción: el conjunto de la realización de la voluntad, a saber, tanto la actividad inmediata del sujeto —la acción—, como el suceso separado de éste —las consecuencias de la acción— en la medida en que son controlables por la voluntad y útiles para los fines» (p. 75). Es evidente que con esta reconstrucción Larenz puede concebir la diferenciación en el interior de la relación de imputación, cuyo carácter teleológico surge a través de la dependencia descriptiva, pero que en ningún caso se corresponde con la exposición de Hegel. El hecho es la descripción de sucesos de acción a la luz de todas las consecuencias causales. Para poder comprender esto hay que distinguir entre suceso y descripción, lo cual Hegel tenía en cuenta cuando diferenció entre hecho y acción. Todas las citas de Larenz, 1927.

Mientras que en el § 117 sólo se consideraba aquellas consecuencias que han sido causadas inmediatamente por el suceso de acción en una situación con determinadas circunstancias, Hegel tematiza en el § 118 el problema de que un suceso puede co-causar una nueva situación porque, al mismo tiempo o después de tener lugar el suceso en cuestión, tuvieron lugar igualmente otros acontecimientos que son, junto a dicho suceso, causas suficientes para una consecuencia. Esta división de las consecuencias en «contingentes» y «necesarias» (R §118) es, en contraposición a las consecuencias intencionales, sabidas y no sabidas, una diferencia en el interior de la relación causal misma. Esto vuelve a mostrar con claridad que Hegel atiende a la condición de suceso y las relaciones causales de las acciones y las consecuencias. Aquí vuelve a ser válido que la imputación no es comprensible sólo en términos de relación causal. Por ejemplo, cuando un agente sabe, en el momento de la acción, que va a tener lugar en el mismo momento o después otro suceso, junto al suceso de acción, y que será suficiente para una determinada consecuencia, entonces esta consecuencia puede serle imputada a la voluntad subjetiva. También este punto muestra de nuevo que la diferencia entre «tener responsabilidad» y «ser responsable», tematizada en el § 118, y que está en la base de la división de las consecuencias, no es suficiente para concebir la diferencia entre imputación y causalidad.[25] El propio Hegel expresa la complicada relación triangular del siguiente modo:

> Estas consecuencias son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que conforman una figura que tiene como alma el fin de la acción. Pero al mismo tiempo, en cuanto fin puesto en la exterioridad, está abandonada a fuerzas exteriores que pueden unirla con algo totalmente diferente de lo que ella es por sí y llevarla a extrañas y lejanas consecuencias. Es asimismo un derecho de la voluntad hacerse responsable sólo de lo primero porque es lo único que estaba en su propósito [R §118].

Aquí están de nuevo todos los elementos juntos: Hegel distingue aquellas consecuencias causadas[26] directamente por el suce-

---

25. En una nota marginal al § 120 usa Hegel el concepto de «ser responsable» exactamente en el sentido dado aquí.

26. En los apuntes de Hotho del año 1822/1823 explica Hegel la conexión entre el suceso de acción y las consecuencias de modo exhaustivo: «en la medida en que la acción otorga al propósito una existencia exterior y con ello

so de acción, de aquellas que han sido co-causadas por otros sucesos. De nuevo, para la imputación sólo es decisivo qué circunstancias conoce la voluntad subjetiva en el momento de la acción, qué consecuencias eran predecibles o buscadas. Cabe comprender ahí la expresión de fin de la acción como «alma» en el sentido de que, del conjunto de las consecuencias de un suceso como «figura», se extraen las consecuencias sabidas y queridas a través de la descripción del suceso como acción que remite al fin subjetivo. El fin subjetivo es ahí el criterio para la selección de estos sucesos, de tal manera que este fin es, en tanto principio organizativo de este conjunto, el alma de la acción, que se manifiesta en la totalidad de los efectos como su figura.

Para la cuestión de la responsabilidad y la imputabilidad, relevantes desde el punto de vista de la filosofía del derecho, es decisivo el contenido del fin subjetivo, que Hegel analiza por medio de los conceptos de propósito e intención. La relación de imputación remite los sucesos unos a otros en determinadas descripciones, mientras que la relación causal pone en relación de modo inmediato los sucesos. El derecho de la voluntad subjetiva es precisamente que no pueden serle imputadas todas las consecuencias causales, sino que en la imputación se toma en cuenta su propio saber y querer. Hegel se ocupa de ello en el análisis del propósito y la intención, que a su vez son la precisión de la determinación expuesta en el § 110, a saber, en qué medida el fin subjetivo contiene la subjetividad del agente para sí mismo.

### 4.2. **Acciones según descripciones: propósito e intención**

Después de haber explicado en el apartado anterior la relación entre el suceso de acción y la descripción del suceso, hay

---

lo pone en relación con otras, que cambian a través de la transformación de sus otros, conserva la acción las consecuencias» (Il III, p. 360). Esta afirmación es interesante por dos razones. Primero porque en ella Hegel explica el cambio causal con conceptos procedentes de la lógica del ser, y también porque aquí Hegel concibe aquellas consecuencias que están causadas únicamente a través del suceso de acción —presupuesta una situación dada. Es importante igualmente tener en cuenta que el concepto de «cambio» procede de la lógica del ser. En cualquier caso, sólo en la primera edición de la *Ciencia de la lógica* hay un capítulo que corresponde a ello (SL 82 y ss.). En la edición revisada falta esta parte.

que exponer la determinación hegeliana de la forma del fin subjetivo. Como ya se indicó en el segundo capítulo de esta investigación, con su concepto de acción, Hegel proporciona un análisis de la *intencionalidad* de una acción, que comprende como una determinada *convicción* del agente en el momento del actuar. En las dos primeras secciones del capítulo de la moralidad, Hegel continúa la exposición de la determinación conceptual de esta convicción y explica con mayor precisión de qué manera el fin subjetivo contiene la subjetividad del agente —para éste tanto como para otros. Junto a esta función, la exposición de las dos primeras secciones del capítulo de la moralidad desempeña otra tarea. Hegel distingue dos momentos en el interior de los componentes volitivos del saber de la acción: *el propósito* y *la intención*. La determinación conceptual de ambos momentos constituye el desarrollo conceptual que va de la primera sección del capítulo de la moralidad al segundo y muestra —para Hegel— al mismo tiempo un desarrollo superior de la libertad subjetiva.[27]

Hegel intenta alcanzar estas metas con ayuda de la diferencia entre *propósito* e *intención*, a fin de explicar los diversos «derechos de la voluntad subjetiva» a través de la determinación de su estructura lógica. En la primera parte de esta sección (4.2.1) se investigará, desde el punto de vista de la teoría de la acción, el significado de los conceptos propiamente jurídicos así como su relación entre sí. Ahí se expondrá qué consecuencias tiene para la teoría hegeliana de la acción que Hegel la desarrolle en el marco de su filosofía del derecho y que se oriente ahí en relación con las cuestiones de la imputabilidad y la valoración.

La segunda parte de esta sección (4.2.2) se ocupa de la relación entre los componentes *cognitivos* y *volitivos* en referencia a la *intencionalidad* de las acciones, ya que la teoría de Hegel está imbuida del dominio del elemento cognitivo. Ahí se analiza los diversos «derechos del saber» y los «tipos de capacidad de imputación». Ahí también volveremos a retomar y precisar las determinaciones lógicas del § 110. En conexión con ello estudiaremos la tesis hegeliana del carácter cognitivo de la intencionalidad, tesis relevante desde el punto de vista de la teoría de la acción.

A modo de conclusión, en el apartado 4.2.3 se indica que las exposiciones de Hegel de los dos primeros apartados del capítu-

---

27. La terminología usada se explicará en 4.2.3 y será justificada desde el punto de vista de la investigación.

lo de la moralidad contienen una diferencia importante dentro de los componentes *volitivos*: Hegel separa *el propósito* de la *intención*. Se mostrará ahí que las diferencias hegelianas centrales para la teoría de la acción se pueden formular en el marco de su instrumental conceptual. La diferencia entre «propósito» e «intención» tiene relevancia para la teoría de la acción independientemente del origen jurídico de los conceptos, ya que con esa distinción es posible separar conceptualmente *el propósito* en una acción respecto de *la intención con la*[28] que se lleva a cabo.

### 4.2.1. *Propósito e intención*

Hegel puso como título a ambas secciones del capítulo de la moralidad «El propósito y la responsabilidad» y «La intención y el bienestar». La relación de ambos títulos, así como de ambas secciones, sitúa al intérprete ante varios problemas. El análisis expuesto más arriba sobre la diferencia entre «acción» y «hecho» ha descubierto ya algunas fuentes de estas dificultades. Ya constatamos antes también (en la introducción a la segunda parte de esta investigación) que la conexión que Hegel establece conceptualmente entre el contenido y la forma de la acción no será aquí el hilo conductor. No obstante, el título de la segunda sección establece precisamente una conexión de ese tipo, de tal manera que, según el procedimiento aquí seguido, no será tematizado. Investigaremos el «bienestar» en el siguiente capítulo, igual que la determinación del contenido de las intenciones. En esta parte de la investigación nos ocupamos del análisis hegeliano de la forma de la intención y de su relación con el propósito. En referencia a la conexión entre propósito y responsabilidad, que produce el título de la primera parte, según indicamos más arriba, las afirmaciones de los §§ 115 al 118 dicen poco sobre el tema del «propósito». El elemento más importante en estos §§ reside claramente en la distinción entre causalidad e imputabilidad. Lo único que se dice ahí sobre el propósito es que i) constituye la medida de la imputación, y que ii) es una creencia. La tesis que defendemos en esta investigación es que se debe analizar el concepto de propósito en relación con el concepto de in-

28. Cf. Wood, p. 141.

tención y no con el de responsabilidad.[29] No obstante, la determinación exacta de la relación entre «propósito» e «intención» pone al intérprete frente a algunos problemas.

*I. La relación entre propósito e intención: tres tesis*

Hegel repartió el «propósito» y la «intención» en dos secciones del capítulo de la moralidad. Ya sólo esto permite suponer que, con esta diferencia, Hegel busca expresar un desarrollo lógico subsiguiente de la forma del fin subjetivo.[30] En lo que sigue llamaremos a esta suposición T-1.

Si se observa la relación de ambas determinaciones, que designan elementos de la voluntad subjetiva, entonces cabe comprobar que evidentemente no son conceptos independientes. En la nota marginal al § 114 dice Hegel: «Lo que es intención, también es propósito» (R §114R). Por un lado, este resultado es apoyado por T-1, resultado que, según Hegel, quiere señalar una diferencia de forma dentro de la voluntad subjetiva mediante la distinción entre «propósito» e «intención»; por otro lado, se agudiza la pregunta acerca de la consistencia de la diferencia desde el punto de vista del contenido. Igualmente dice Hegel con claridad que el «propósito es diferente de la intención» (R §115R), pero la tesis más próxima sobre el carácter de esta diferencia resulta insostenible.

La suposición que uno tiene primero como lector, que llamaremos en lo que sigue T-2, es que, con la diferencia entre «propósito» e «intención», Hegel quiere conceptualizar la diferencia entre componentes *cognitivos* y *volitivos* de la voluntad subjetiva. Con ello se corresponde que Hegel hable, refiriéndose al propósito, de «derecho del saber» (R §117), y que relacione la intención con el interés y el bienestar.

---

29. Probablemente el propio Hegel no estaba satisfecho con la conexión entre «propósito» y «responsabilidad». Al menos en la *Enciclopedia* cambió el título de la primera sección de la moralidad por el de «El propósito» (cf. E §504), mientras que el título de la segunda sección permanece igual. En cualquier caso, también modificó el título de la tercera sección (cf. E §507).

30. No nos vamos a ocupar todavía de esta suposición, lo haremos en 4.2.3, donde investigamos la relación entre el propósito y la intención.

En contra de ello habla, en primer lugar, que Hegel determine «el derecho de la intención» (R §120) del siguiente modo: «que se la afirme como sabida y querida por el sujeto en cuanto éste es un ser *pensante*» (*ibíd*.; cursiva de Hegel). Si bien cabe encontrar para esta objeción —que la intención sea un componente volitivo— un contraargumento plausible (cf. 4.2.2), el segundo argumento en contra pesa todavía más. Hay acciones en las que hay un propósito, pero no una intención. El propio Hegel nombra a los «locos» y a «los niños», cuya disminuida capacidad de juicio conduce a que no persigan ninguna intención con sus acciones. Si por un lado esto apoya de nuevo la tesis de que la «intención» es, según la forma lógica, diferente del «propósito»,[31] con ello está claro también por otro lado que la diferencia entre propósito e intención no puede ser la que hay entre saber y querer. Si hay acciones que tengan un propósito sin que haya una intención en juego, entonces el propósito debe contener también un elemento volitivo. Pues cabe suponer acciones con propósito pero sin intención (cf. 4.2.3), pero en ningún caso es posible concebir acciones sin un componente volitivo.

Sólo cabe salvar la tesis T-2 por medio de un hábil movimiento conceptual: simplemente habría que llamar «intención» a los componentes volitivos del propósito. No obstante, el precio a pagar por ello sería alto. Para empezar, ya no sería sostenible —también admitido por Hegel— la diferencia entre actuar con propósito, pero sin intención, y actuar con propósito y con intención. Y, además de ello, habría que renunciar a T-1. Dado que todo actuar sería un actuar con propósito e intención, las diferencias en el interior de la capacidad de juicio sólo pueden ser graduales (cuantitativas). Con ello ya no sería plausible un desarrollo lógico de la forma de la voluntad subjetiva desde el propósito a la intención.

Si se comprende T-1 y T-2 como *hipótesis interpretativas*, entonces la salida esbozada más arriba no es aceptable. Ya no cabría hacer comprensible por qué Hegel afirma que hay un desarrollo de la forma de la acción que va del «propósito» a la «inten-

31. Esto apoya la tesis, pero no la prueba, ya que en las diferencias en la capacidad de juicio podría tratarse también de diferencias cuantitativas, de tal manera que no sería necesario que hubiese previamente un desarrollo lógico categorial. La prueba para T-1 se expondrá en 4.2.3.

ción». En el texto hay muchos indicios que apuntan a que Hegel defiende esta posición. Y para indicar otros además de los ya mencionados, señalemos que Hegel habla de la «transición del propósito a la intención» (R §118R), que afirma que la relación entre medio y fin desempeña un papel sólo en la intención (cf. R §120R), que Hegel conecta el propósito con el «individuo» y la intención con el «universal» (cf. R §118R y R 119R) y que —la prueba decisiva— caracteriza lógicamente el propósito y la intención por medio de diferentes tipos de juicio (cf. R §114R). Si se está interesado en una interpretación adecuada del desarrollo del pensamiento hegeliano, la salida a la que hemos aludido más arriba se cierra por sí misma.[32] No obstante, hay una propuesta interpretativa que confirma tanto T-1 como proporciona también una alternativa plausible a T-2. Pues si se conserva ahí T-1, entonces hay que modificar T-2.

*La alternativa: T-3*

La propuesta para la interpretación de las dos primeras secciones del capítulo de la moralidad dice: Hegel persigue dos objetivos. En primer lugar se trata de las condiciones de la *imputabilidad* de las acciones. La *intencionalidad* comprende «propósito» e «intención» (i). Se entiende la *intencionalidad* como *convicción* del agente en referencia a su propio obrar en el momento de realización y se analiza como momento cognitivo. Ahí se incluyen tanto el propósito como la acción en tanto *sabidos*. La diferencia entre «propósito» e «intención» es ii) una diferencia dentro del ámbito de la voluntad, que atañe a una diferencia de la forma (de la estructura lógica) de estos momentos. Esta diferencia de forma es responsable del desarrollo lógico subsiguiente afirmado en T-1.[33]

La alternativa T-3 está compuesta de dos partes. La primera parte (i) conecta con el análisis del § 110 y continúa la tesis cen-

32. Por supuesto, con ello no se descarta que la salida propuesta más arriba sea transitable desde un punto de vista *sistemático*. En cualquier caso, cabe encontrar también argumentos sistemáticos a favor del análisis de Hegel y en contra de la propuesta esbozada más arriba. Mostraremos aquí (4.2.3) que las determinaciones de Hegel contienen importantes diferencias que son irrenunciables para un análisis adecuado de las acciones.

33. Cf. también Kaulbach, 1982, pp. 94 y ss.

tral de esta investigación: Hegel determina la intencionalidad de la acción como la convicción determinada del agente en el momento de la acción (cf. también el apartado 4.2.2 de esta investigación). Las determinaciones lógicas de la segunda sección del capítulo de la moralidad deben apoyar la segunda parte (ii) de T-3 (como hipótesis interpretativa). Al mismo tiempo se exponen argumentos (sistemáticos) que avalan la teoría de Hegel. Así se verá en el apartado 4.2.3 de esta investigación. Pero antes hay que añadir algunas reflexiones sobre el hecho de que Hegel desarrolle su teoría de la acción en el marco de la filosofía del derecho.

*II. Teoría de la acción y filosofía del derecho*

Es un hecho evidente que Hegel desarrolla su teoría de la acción en el marco de su filosofía del derecho. Por un lado, esto ha conducido a que pueda conceptualizar el carácter particular de las convicciones, que convierten las acciones en intencionales. Sus tesis —que la libertad debe explicarse por la subjetividad y que el derecho es «la libertad como idea» (R §29)— lleva a que pueda conceptualizar el carácter de autoadscripción de las convicciones de quienes actúan intencionalmente (cf. capítulo 2). Al mismo tiempo, ello conduce a que sus reflexiones sobre teoría de la acción se desarrollen bajo el punto de vista de la imputabilidad y la valoración.

Hegel equipara la libertad existente-para-sí de la voluntad con la *intencionalidad* de las acciones, por eso deja fuera de consideración todas las expresiones de la voluntad que no están acompañadas por un elemento de representación. Como está interesado prioritariamente en las cuestiones de imputación y valoración, desarrolla una concepción de la dependencia descriptiva de las acciones. Además de ello, las dificultades de la valoración y la imputación le llevan a la diferencia entre la relación «sercausa» e imputación. Hegel logra una interpretación filosófica de estas dificultades a través de la distinción entre suceso de acción y descripción de la acción.

Además de ello, la aclaración de problemas relativos a la teoría de la acción en el contexto de cuestiones jurídicas pertenecientes a la filosofía del derecho es útil para concebir las diferencias dentro del ámbito de la voluntad. La fundamentación y explicación filosófica hegelianas de la praxis valorativa y de la

imputación, pueden aportar aquí distinciones importantes. El contexto en el que Hegel lleva a cabo su análisis de las acciones es fructífero en muchos puntos, ya que la praxis jurídica hace muchas diferencias que deben ser explicadas desde el punto de vista de la teoría de la acción y de la filosofía moral.

Pero el contexto en que Hegel desarrolla su teoría de la acción no sólo tiene ventajas. Dado que se queda frente al problema de la imputación de las consecuencias de la acción, la perspectiva de Hegel es siempre *post festum actus*. Hegel no se ocupa nunca de cómo se causan los sucesos de acción.[34] Y, además de eso, dado que Hegel concibe la intencionalidad de la acción como *convicción* del agente, resulta llamativo el predominio del elemento cognitivo en la teoría hegeliana. Este predominio se refuerza al considerar sólo como objeto de estudio las acciones imputables y con ello intencionales. De esta manera puede Hegel dejar a un lado los elementos volitivos, ya que en cualquier caso deben ser conocidos por el agente.

En conjunto hay que retener que Hegel, en razón del contexto en el que desarrolla su teoría de la acción, no proporciona ningún análisis del surgimiento de la acción (de las causas de la acción). Y que, debido a la cuestión de la imputación, el elemento cognitivo esté en primer plano. Nos ocuparemos ahora de este último aspecto mencionado.

### 4.2.2. *Intencionalidad e imputabilidad: el predominio de lo cognitivo*

En el § 110 de la *Filosofía del derecho* expone Hegel que la «determinación peculiar» de la «identidad del contenido» es característica de la exteriorización de la voluntad subjetiva. Estas exteriorizaciones de la voluntad subjetiva, así dice la tesis, son las acciones *intencionales*; y la «determinación peculiar», así dice la segunda tesis, es la *forma* de la convicción del agente en relación con su obrar. Según la hipótesis interpretativa que está en la base de este trabajo, cabe comprender la exposición hegeliana como el intento de determinar conceptualmente la *intencionalidad* de las acciones como una magnitud *cognitiva*: el modo específico de convicción del agente en referencia a su obrar.

---

34. Nos ocuparemos de las pocas afirmaciones sobre ello en las conclusiones de esta investigación.

En los apartados 2.1.1 y 2.1.2 hemos expuesto detalladamente el intento hegeliano de proporcionar la «determinación peculiar» (§ 110) de la forma de la acción intencional. De ahí que sólo quiera indicar aquí una vez más el resultado en la forma de la *proposición 3*, a fin de exponer en conexión con ello la precisión hegeliana de estas determinaciones.

> (*Proposición 3*) Para X-mismo es el contenido como contenido de X de tal manera determinado, que en su identidad no sólo contiene como fin interior de X la subjetividad de X *para X-misma*, sino también, si ha recibido una objetividad exterior, la subjetividad de X *para X-misma*.

Esta proposición afirma que el agente tiene una determinada convicción de su obrar: sabe que es su propio obrar. Además de ello, sabe que este obrar es la realización de un fin subjetivo. Sabe también que el fin interior contiene su subjetividad. Y, sobre todo, sabe que su subjetividad se conserva después de la objetivación del fin interior. Este saber constituye la intencionalidad del agente: el agente comprende la realización como realización de un fin determinado, a saber, para él está dada la realización en una perspectiva determinada. Desde esta perspectiva, el agente describe y valora su obrar y las consecuencias que de ahí resultan. Su derecho consiste en que...

> [...] en un hecho suyo sólo se reconozca como su acción propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su propósito [R §117].

Hegel caracteriza este derecho como «el derecho del saber» (*ibíd*.). La práctica de la imputación y de la justificación de las acciones es entonces el lugar en donde se manifiesta en qué medida la subjetividad de X está contenida para él mismo y para otros.

*Intencionalidad e imputabilidad*

La imputabilidad de la consecuencia de una acción presupone que el suceso de acción que ha ocasionado las consecuencias ha tenido lugar de modo intencional, es decir, durante la realización de la acción el agente tenía una determinada convicción en

relación con su obrar que aquí hemos llamado «perspectiva» o «descripción» del suceso. Hegel distingue en su teoría entre las consecuencias imputables y las no imputables mediante la concepción de la intencionalidad como una determinada convicción de *contenido* del agente. El contenido de esta convicción, cuya estructura conceptual desarrolla Hegel en el § 110, determina desde qué descripción hay que imputar a un agente un suceso.

En esta investigación he introducido dos distinciones y he diferenciado, por un lado, entre «suceso» y «descripción», y por otro, entre «hecho» y «acción» como dos modos de descripción. La primera diferencia resultó ser fructífera en la aclaración de la ambivalencia que domina en la relación «tener responsabilidad». La segunda diferencia es ahora adecuada para explicar la relación entre *intencionalidad* e *imputabilidad*.

Es importante mantener separadas dos cuestiones. La primera pregunta, que podríamos llamar *pregunta por lo extensivo*, es la siguiente: ¿cómo es posible identificar en el conjunto de sucesos aquellos en los que está implicada una voluntad subjetiva? La otra pregunta, que podríamos llamar *pregunta por lo intensivo*, dice: dando por presupuesto de que en el caso de X se trata de un suceso del conjunto de los sucesos de acción, ¿cuál es la descripción de X desde la que cabe imputar al agente el suceso?

La cuestión de la extensionalidad busca encontrar criterios que sean necesarios y suficientes para caracterizar un suceso como obrar de un agente. Y ello de manera independiente de lo que el agente haya podido ver en su obrar. En cambio, la pregunta por lo intensivo busca comprender en las diferencias que se manifiestan en relación con la imputabilidad una valoración de los sucesos de acción. En esta investigación no podemos ocuparnos de las diferentes estrategias con las que se afronta la pregunta de la extensionalidad en el debate contemporáneo. Y las diversas reflexiones relativas a la segunda pregunta sólo nos interesan aquí en la medida en que pueden arrojar luz sobre la tentativa de Hegel. ¿Cómo es la situación en el pensamiento de Hegel?

Hegel no discute la pregunta de la extensionalidad en el contexto de la filosofía del derecho. Su atención está orientada exclusivamente a la respuesta de la pregunta por lo intensivo. Su argumentación presupone siempre que los sucesos en cuestión son «exteriorizaciones de la voluntad subjetiva» y pregunta desde qué descripción cabe imputar al agente los sucesos. La dife-

rencia, introducida en esta investigación, entre «hecho» y «acción» comprende la posición de Hegel en lo que respecta a la pregunta por lo intensivo. Ambos modos de descripción presuponen que el suceso en cuestión es «una exteriorización de la voluntad subjetiva» (es decir, un obrar). Ambos presuponen que el suceso en cuestión está acompañado por una determinada convicción del agente en relación con el suceso. Según Hegel, cabe comprender la presencia previa de una convicción estructurada de una manera determinada como una condición suficiente y necesaria para que un suceso pertenezca al conjunto de las acciones.[35] En el análisis del § 110 ya se mostró que cabe concebir la intencionalidad de un suceso de acción a través del juego recíproco de diversos componentes subjetivos en el interior de la convicción del agente en relación con su obrar. Cada suceso que está acompañado por una convicción semejante pertenece por ello al conjunto de los sucesos de acción.

*Omisiones e intentos fallidos*

También es posible concebir de ese modo las omisiones como acciones intencionales.[36] Es relevante que el agente conecte su convicción con la idea de que, a través de su obrar, tiene lugar una determinada consecuencia, que no sucedería si actuara de

35. Ya hemos desarrollado detalladamente esta tesis en el segundo capítulo de esta investigación. Hagamos notar de nuevo que Hegel desarrolla esta determinación conceptual de la «exteriorización de la voluntad» en el marco de su método especulativo. No intenta explicar un suceso de acción analizando la relación de intenciones, motivos o fines. Hegel está interesado exclusivamente en la distinción entre «hecho» y «acción», pues esta diferencia permite explicar la praxis de valoración jurídica y moral.

36. De todos modos, no vamos a ocuparnos de los casos que tiene en cuenta Hegel en el § 116, ya que no se trata de los sucesos en los que está implicada la voluntad del agente. No hay que confundir la tesis de que la imputabilidad de los sucesos de acción remita a la intencionalidad de la acción con la tesis de que sólo es posible imputar sucesos de acción o consecuencias, es decir, aquellos sucesos en los que está implicada una voluntad subjetiva. Los otros casos de los que habla Hegel pueden remitirse por ello a la voluntad, ya que se trata de la «propiedad». Y puesto que Hegel piensa también la relación entre cuerpo y voluntad como una relación de posesión (cf. § 40 o §§ 47 y 48), cabe imputar sucesos y consecuencias a la voluntad que no han tenido lugar de manera intencional porque el sujeto ha entrado o no intencionalmente en una situación (por ejemplo, mediante el consumo de alcohol) en la que se «suspende» su capacidad de acción. Cf. R §132.

otra manera. Ese obrar puede ser también no moverse (una inmovilidad consciente). Y como en la convicción de agente se trata de una creencia, también son posibles intentos fallidos. Lo relevante aquí es únicamente que las consecuencias del suceso de acción puedan ser descritas como tales por el agente. Para la aproximación de Hegel, el problema está en los completos intentos fallidos en los que no hay correspondencia de ningún tipo con la convicción del agente, pues aquí no se cumple su criterio de identidad del contenido en el fin subjetivo que se ha objetivado. No obstante, es difícil construir esos casos extremos. En la mayoría de los casos tendrá correspondencia como mínimo la convicción de que muevo una determinada parte del cuerpo. Puede suceder que no logre corresponder mi intención de realizar un baile elegante. Pero en esa intención está contenido que yo mueva mi cuerpo. Y la mayoría de las veces esto tendrá correspondencia con lo que suceda. Ahora bien, si se construye el error de tal manera que el agente también se equivoca en lo que respecta a mover el cuerpo, entonces se ve con facilidad cómo en esos casos desaparece la posibilidad de comprender al sujeto como agente. De ahí que sea posible suponer que algunas de las propiedades adscritas al suceso en la intención del agente correspondan realmente al suceso.

Si se presupone que un suceso pertenece al conjunto de acciones, entonces se afirma que el propio agente tiene una convicción específica en relación con este suceso. Mientras la descripción del suceso como «hecho» elige una descripción cualquiera (por ejemplo, a la luz de consecuencias causales), la descripción del suceso como «acción» adopta la perspectiva del agente mismo. Ahora ya no sólo se presupone *que* existía previamente tal convicción del agente, sino que ahora se toma el contenido de esta convicción para describir el suceso en cuestión. La praxis de la imputabilidad y la valoración de las acciones se orientan según el contenido de esta convicción.

### *I. Los derechos del saber y los tipos de imputación*

En el capítulo de la moralidad, Hegel distingue diversos derechos de la voluntad subjetiva y diferentes modos de la imputabilidad. Habla del «derecho de la voluntad subjetiva» (R §107, R §132, R §132R, R §137R), del «derecho del sujeto» (R §132) y del «dere-

cho de la voluntad moral» (R §114). Estos derechos constituyen en su «figura» concreta diferenciada (R §107) el punto de vista moral. Hegel divide esta «figura» en tres derechos distintos, división que corresponde a las tres secciones del capítulo de la moralidad. Cabe identificar dos tipos de derecho en esta división. El primer tipo consiste en tomar el saber del agente como medida y deriva de ahí criterios de la valoración y la imputación. Los *derechos* de ahí resultantes residen en la convicción específica de la acción, cuya estructura conceptual Hegel había expuesto en el § 110. Los derechos del segundo tipo son aquellos en donde se manifiesta la estructura conceptual de la «exteriorización de la voluntad subjetiva». Por ello hay que comprender estos derechos como *normas* que una acción tiene que cumplir. Se derivan de las determinaciones conceptuales expuestas en el § 111. Hegel también llama a estas normas «derechos»; no obstante, es importante retener que no son derechos del agente, sino derechos de la «objetividad de la acción» (R §120). Cabe comprender esto de dos maneras: por un lado, se trata de *normas* que debe cumplir un agente porque las acciones —según el análisis de Hegel— tienen una determinada estructura conceptual. En ese sentido no se trata en realidad de derechos en la medida en que no se esté dispuesto a reconocer derechos a estructuras conceptuales. Por otro lado, sí se trata de derechos en la medida en que otros sujetos pueden tener la exigencia de que un agente cumpla la norma en cuestión. Los «derechos de la objetividad» son al mismo tiempo exigencias legítimas que otros podrían establecer como medida del actuar de un sujeto.[37] Ambos tipos se diferencian entre sí del modo siguiente: en el primer caso, la medida es la convicción del agente y se trata de los derechos del agente frente a quien realiza la valoración; mientras que, en el otro caso, la medida es la estructura conceptual de la acción y se asigna al agente una norma para su obrar. Mientras que ahora vamos a ocuparnos de la relación entre intencionalidad, saber, imputabilidad y los derechos del agente, dejaremos para el apartado 4.2.3 y el capítulo quinto de esta investigación el análisis del «derecho de la objetividad de la acción» (R §120).

37. Aquí es evidente que entra en juego un momento de convencionalidad. La imputabilidad es muy clara y también depende de expectativas condicionadas cultural e individualmente. Esto se muestra sobre todo en la negligencia, donde se presupone una medida determinada de atención de lo que suele ser frecuente. Cf. también el uso que hace Hegel de la fórmula «más o menos» en el § 116, donde se aborda este problema.

*Los derechos del agente y los tipos de imputabilidad*

En relación con el propósito se habla del «derecho del saber» (R §117), hay un «derecho de la intención» (R §120) y un «derecho de apreciación de lo bueno» (R §132). Estos tres derechos corresponden a tres tipos de «capacidad de imputación» (R §132R), de los que Hegel afirma que «dependen del saber» (*ibíd*.). Si antes había afirmado, en referencia al desarrollo conceptual dentro de la esfera de la moralidad, que «el todo» (R §114R) se mueve en la contraposición entre «lo que es» (*ibíd*.) y «como es para mí y en mí» (*ibíd*.), ahora Hegel indica que, para la imputabilidad, es decisivo «cómo es la realidad efectiva para mí en el saber, en la conciencia» (R §132R). Y Hegel también dice claramente que aquí se trata de una convicción «teórica» (*ibíd*.). La capacidad de imputación es el lugar de la libertad de la voluntad subjetiva como «subjetividad en el saber» (*ibíd*.).

*El derecho del propósito*

El propio agente es consciente de esta «subjetividad en el saber», es una forma del ser-para-sí de la libertad subjetiva. En relación con el propósito ya hemos analizado dónde se muestra esta subjetividad: la interpretación de una existencia previa a la luz de las opiniones y deseos del agente puede ser distinta de la situación objetiva existente. Las consecuencias causales del suceso de acción que constituyen el hecho, contienen también la subjetividad del agente, pero sólo de manera objetiva (cf. 2.1.2). Para el propio agente, y también para otros, esta subjetividad sólo está contenida en la objetividad del fin subjetivo realizado cuando el conjunto de todas las consecuencias se «dispersa» en las consecuencias imputables y las no imputables. Para el propio agente, esta subjetividad se conserva en cuanto se remite a su saber, a su perspectiva en *las disculpas*, *las justificaciones* y *las fundamentaciones*. Para los otros, la subjetividad del agente está contenida *en tanto subjetividad* cuando convierten una perspectiva subjetiva en medida para elegir entre el conjunto de las consecuencias que hay que imputarle.

*El derecho de la intención*

También el «derecho de la intención» (R §120), en la medida en que es un derecho del agente, expresa el ser-para-sí de la libertad subjetiva: el agente justifica su obrar con el hecho de que sucedió para conseguir algo determinado. En la medida en que se introduce este *para* a fin de fundamentar la acción, en esa medida el agente se remite a este derecho y expresa el ser-para-sí de esta libertad. E inversamente, aquí también es válido de nuevo que el reconocimiento de la intención en la valoración de una acción y sus consecuencias es el lugar en el que esta libertad llega a ser objetiva para los otros *como derecho de la subjetividad*.[38]

*El derecho del bien*

Hegel llama al derecho en relación con la cualidad de una acción, el ser moralmente buena o mala, el «derecho más elevado del sujeto» (R §132). Expresa la exigencia de que el propio agente quiere saber acerca de la cualidad moral de sus acciones, que el propio agente sepa usar la medida del bien y del mal. En esta exigencia del agente la forma de la voluntad subjetiva, a saber, el ser individualidad autodeterminada, se convierte en ser-para-sí. Las exposiciones que hace Hegel respecto de este derecho no pertenecen en realidad a su teoría de la acción, sino que se basan en la incorporación de la tesis kantiana, a saber, que la esencia de la libertad subjetiva y de la racionalidad no se pueden pensar sin referencia a la moral. Este derecho del bien tiene en común con los otros dos tipos de imputación y derechos de la voluntad subjetiva la propiedad de ser un *saber*. Hegel defiende aquí una posición de cognitivismo ético y rechaza todo recurso al sentimiento. Este derecho es, desde la base, distinto a los otros dos derechos, ya que no tiene relevancia para la intencionalidad

38. El «derecho de la intención» tiene también una determinación de *contenido*, que tematizaremos en el capítulo quinto. Además de ello el derecho del propósito y el derecho de la intención se diferencian entre sí porque en ellos se asigna al agente competencias diferentes. Como nos ocuparemos de esta diferencia en el siguiente apartado (4.2.3), arriba sólo se indica el aspecto común de ambos derechos. Y como también nos ocuparemos de lo específico del «derecho en la apreciación de lo bueno» en el capítulo quinto, arriba ponemos el aspecto común en primer plano.

de una acción.[39] Y, como aquí deben estar en primer plano las cuestiones relativas a la teoría de la acción, me ocuparé de las tesis específicamente filosófico-morales de Hegel sólo (en el 5.2) en cuanto sea necesario para determinar su relación con sus tesis relativas a la teoría de la acción.

Los tres tipos de imputación remiten a diferentes capacidades de juicio del agente: i) su competencia para juzgar correctamente su propio obrar y la situación en la que tiene lugar; ii) la capacidad para realizar sus intenciones con su obrar, y iii) su capacidad para juzgar la específica cualidad moral de sus acciones. Mientras que esta última no tiene consecuencias para la imputabilidad de las acciones, el saber, el propósito y la intención son decisivos para la conservación de la libertad subjetiva del agente. Sin embargo, la diferencia entre el propósito y la intención no es relevante para el análisis de la imputabilidad, ya que tienen en común el ser conocidas por el agente en el momento de la acción. A continuación analizaremos el carácter cognitivo de la intencionalidad y plantearemos concebirlo como una sólida determinación de la imputabilidad de las acciones. Analizaremos en el próximo apartado (4.2.3) la diferencia entre el propósito y la intención, que es una diferencia dentro del ámbito de la voluntad.

*II. Imputabilidad e intencionalidad: un análisis cognitivo*

Hegel determina los elementos de la acción relevantes para las cuestiones de la imputabilidad como *convicciones* del agente en relación con su obrar. Todos los derechos, que la voluntad subjetiva puede hacer válidos en razón de la valoración de su obrar, son «derechos del saber». Las justificaciones y las disculpas recurren a aquello que el agente sabía de las circunstancias en las que ha actuado, así como a las características propias de su obrar que conocía en el momento de la acción.[40] Cuando el agente afirma que no sabía que su acción tenía determinadas propiedades, bus-

39. Cf. la nota a pie de página de Hegel al § 140, donde sigue a Aristóteles al afirmar que el error moral no toca la imputabilidad de las acciones. En el caso de la cualidad moral domina inequívocamente el «derecho de la objetividad» frente al «derecho del agente»: el error moral es i) irrelevante para la cuestión de la imputabilidad de las acciones; y ii) los juicios morales subjetivos no deciden acerca de la cualidad moral de la acción.

40. Cf. el análisis de los distintos modelos de disculpa en Austin, 1986.

ca con ello, desde determinadas descripciones, que su obrar no le sea imputado. Para dicho agente sólo cabe considerar como acción imputable aquella que se corresponda con las descripciones que conocía en el momento de la acción.[41]

Junto a estas pruebas, que cabe extraer de la estrategia de justificación y de disculpa, hay sobre todo un aspecto que apoya el proceder hegeliano de determinar la *intencionalidad* a través de una convicción del agente. No sólo se imputan aquellas cualidades *por mor de* las cuales el agente ha llevado a cabo su obrar, sino también aquellas que él *ha tomado en cuenta* ahí. Las últimas son aquellas cualidades de un obrar conocidas por el agente. Éstas también deben adjudicarse al agente en el contexto de la imputabilidad, como aquellas cualidades de su obrar que el agente conocía y quería.[42] Este *factum* de la imputación también de cualidades sólo conocidas pero no queridas del obrar conduce a diferenciar la intencionalidad de la acción (i) del propósito y de la intención, así como (ii) a determinar la intencionalidad como magnitud cognitiva.[43]

---

41. Respecto de los casos de negligencia hay que decir aquí: «que *podría haber conocido* en el momento de la acción» —el propio Hegel usa la fórmula «podría haber conocido» (R §132R). Los estándares que están en la base de esta afirmación contrafáctica contienen un elemento convencional y normativo. En el caso de la negligencia se reprocha al agente no haber realizado el esfuerzo normalmente esperado para hacerse un juicio adecuado sobre la cualidad y las consecuencias de su obrar. Por supuesto, el propio agente también puede hacer estas críticas a sí mismo.

42. Meiland distingue entre «purposive» y «nonpurposive intentions», a fin de extender su análisis de la intencionalidad hasta el punto de que también puedan contar en la intencionalidad las cualidades «tomadas en cuenta» de un obrar (cf. Meiland, 1970, pp. 7 y ss.). También Goldman introduce el concepto de «nonintentional actions» para poder integrar las cualidades conocidas pero no queridas de un obrar en el concepto de intencionalidad (cf. Goldman, 1970, pp. 56 y ss.).

43. Cf. las explicaciones de Davis en su introducción a la teoría de la acción (Davis, 1979, pp. 57-72). Ahí leemos: «In legal contexts, acting knowingly is generally considered enough for intention» (p. 64). Sus reflexiones sobre si el «saber» es una condición necesaria para la intencionalidad (cf. pp. 69 y ss.) pueden concordar con la exposición de Hegel si no se tiene en cuenta que Hegel hablaría de «fe» en lugar de «saber». Los casos indicados por Davis, en los que no es necesario ningún saber, son aquellos en los que, si bien el agente dispone en principio del saber relevante, en el momento de la acción no está preparado, o casos en los que cabía exigir del agente adquirir el saber necesario. Ambos son casos de negligencia que Hegel puede igualmente integrar en su teoría, pues junto a los derechos del agente conoce

El hecho de que cualidades de un obrar, tanto conocidas como queridas, sean imputadas a un agente, conduce a determinar la intencionalidad de un obrar como convicción del agente y a separarla conceptualmente del análisis de la intención. No es difícil encontrar ahí una objeción que ya habíamos mencionado más arriba. Según esta objeción, la intención designa lo *querido* de la acción y no lo *conocido*. En el caso de las acciones intencionales cabe añadir que todo lo querido como intencionalmente querido también es conocido. De ahí que Hegel formule también el derecho de la intención así:

> [...] que se la afirme como sabida y querida por el sujeto en cuanto éste es un ser *pensante* [R §120; cursiva de Hegel].

En lo que respecta a la cuestión de la intencionalidad de las acciones, las diferencias en el interior de lo querido, que Hegel indica con la distinción entre el propósito y la intención, son irrelevantes. Para ser imputables, tanto el propósito como la intención del agente deben concordar con su obrar en el momento de la acción. El agente debe creer que su obrar tiene las cualidades buscadas por el propósito y también la propiedad de realizar su intención. Esta conexión conduce a que la intención esté siempre guiada por el propósito (R §114R).

Si se investiga las acciones desde el punto de vista de la imputabilidad, la intencionalidad del obrar se convierte en el criterio decisivo. En lo que respecta a la intencionalidad, desaparecen las diferencias en el interior de la convicción. Lo conocido y lo sabido es imputado en la misma medida. Y tampoco cabe concebir las diferencias dentro de lo querido desde este punto de vista. En la cuestión de la imputabilidad lo decisivo es sólo el saber. Para la *valoración* de una acción es relevante la relación entre lo conocido, lo propuesto y lo querido. Evidentemente esta relación tiene consecuencias sobre el juicio acerca de las acciones, cómo está determinada la relación entre el propósito y la intención. Valoramos la muerte de una persona de modo distinto cuando el causante de la muerte sólo tenía el propósito de golpear al otro que

---

también los derechos de la acción (cf. arriba en el texto principal la diferencia de los dos tipos de derecho). También Wood subraya esto con acierto frente a una crítica de Ilting. Cf. Wood, 1990, p. 142.

cuando alguien golpea con el propósito de asesinar al otro. Y otra diferencia es que el asesino cometiera su crimen porque quería robarle su dinero. Todo esto es imputable sólo cuando el perpetrador, en su convicciones sobre su obrar, tiene una creencia relativa a éste, pero no es valorado sólo según la creencia, sino también según las diferencias que cabe mostrar en relación con su querer. Y también el hecho de que diferenciamos grados de la imputabilidad y de la responsabilidad, muestra que nosotros vinculamos también con las diferencias que ahora investigamos diferentes grados y tipos de libertad y racionalidad.

### 4.2.3. *Tres preguntas a partir de la diferencia entre el propósito y la intención*

En el centro de este apartado se sitúan tres preguntas claves: primero (I) investigamos qué constituye la diferencia entre el propósito y la intención y cómo Hegel la determina en el marco de su conceptualidad. En segundo lugar (II) preguntamos si puede haber acciones sin intención. Y en tercer lugar (III) iluminaremos la conexión entre la intención y la relación medio-fin. Se mostrará ahí que la intención como contenido de la voluntad subjetiva presenta un desarrollo superior de la libertad subjetiva. Actuar con una intención desvela en el agente una medida mayor de imputabilidad y capacidad de juicio, así como una determinada racionalidad. Esto último es también la razón por la que Hegel puede pasar en este punto a los contenidos de la voluntad subjetiva.

#### *I. Formas de juicio: la diferencia entre propósito e intención*

En el apartado 4.2.1 expusimos la tesis T-1, a saber, en las dos primeras secciones del capítulo de la moralidad cabe identificar un desarrollo conceptual. En esta tesis está implícito que Hegel divide el contenido de la voluntad subjetiva en diversos tipos, desde el punto de vista conceptual. Comprendemos aquí esta distinción como una diferencia situada en el interior de los componentes de la «exteriorización de la voluntad subjetiva», ya que Hegel sólo investiga acciones intencionales, de manera que, a todo lo querido corresponde siempre el ser conocido por el agente. La separación entre lo únicamente sabido (lo «tenido en cuen-

ta») y lo sabido más lo querido no es relevante para la diferencia aquí tratada: tanto el propósito como la intención comprenden —en relación con la imputabilidad— a ambas. Por ello es posible dejar de lado aquí la diferencia entre saber y querer para determinar la diferencia entre el propósito y la intención como la diferencia entre dos componentes del ámbito de la voluntad. Con ello se va a cuestionar que diferentes formas de saber sean necesarias para los tipos de referencia intencional.

*Y una vez más: precisiones terminológicas*

Hasta ahora en esta investigación hemos distinguido entre el *propósito* y la *intención*, sin precisarlo. No he formulado esta diferencia en la propia conceptualidad de Hegel como diferencia entre «propósito» e «intención» para mantener separados terminológicamente ambos elementos de la argumentación hegeliana. El concepto de «propósito» en Hegel tiene doble significado: en un sentido incluye la «intención», en otro sentido es precisamente un concepto opuesto al de intención. El primer uso de «propósito» es parte del intento hegeliano de responder a la cuestión de la imputabilidad de las acciones. El propósito en ese sentido significa en esta investigación *intencionalidad*. En el segundo sentido hay que diferenciar conceptualmente entre «propósito» e «intención». Este uso de «propósito» sirve dentro de la exposición hegeliana a la determinación de una diferencia en el interior de lo querido, lo cual tiene lugar en el marco de su conceptualidad. Para este segundo uso empleamos aquí el concepto «el propósito».

También en relación con el concepto de intención hay que indicar y excluir un doble sentido. Hemos usado el concepto de «intención» para nombrar el estado mental. Pero también puede ser designado con el concepto de «intención» el contenido de este estado mental. En un caso, con el concepto de «intención» se alude a una forma determinada de referencia intencional, en otro caso se alude a una forma determinada de contenido intencional. Por supuesto cabe definir ambos significados de «intención» relacionándolos recíprocamente: «intención» (en el sentido de referencia intencional) es aquel querer cuyo objeto es una intención (en el sentido del contenido intencional). De modo inverso también es válido. Sin embargo, esto no debe llevar a confundir ambos significados. Aquí «intención» y «propósito» designan dos *formas de*

*contenido intencional*. Como el propio Hegel no sólo diferencia los objetos, sino que su teoría del juicio determina también las distintas *formas de referencia intencional*, indicaré la diferencia ahí entre la referencia intencional como «propósito» y la referencia intencional como «intención». La posibilidad antes mencionada de la definición recíproca de ambos significados de intención también es igualmente válida para la relación entre «proponer» y «el propósito». En la teoría hegeliana del juicio, que al mismo tiempo es una teoría del juzgar, están contenidos ambos momentos.

*Dos estrategias*

La tesis que está en la base de este procedimiento afirma que hay que diferenciar aquí dos componentes de la voluntad subjetiva. La exposición de Hegel contiene tres afirmaciones que tienen como fin la determinación de esta diferencia. Por un lado afirma *a*) que el «propósito» y la «intención» deben determinarse a través de diferentes tipos de juicio, que son distintas formas de referencia intencional. Hegel afirma *b*) que el propósito y la intención son tipos de contenidos lógicamente diferentes. Y Hegel *c*) conecta ambas formas con la imputabilidad, formas en las que se manifiesta la libertad de agente. Por supuesto, cabe esperar que estas tres afirmaciones no designen simplemente tres diferencias, sino que dependan entre sí. En cualquier caso, cabe distinguir las tres afirmaciones según su enfoque: *a*) y *b*) apuntan a la estructura lógica, mientras que *c*) apunta a la praxis descriptiva y valorativa. De ahí que quepa esperar que *a*) y *b*) dependan estrechamente una de otra y que *c*) dependa de la estructura conceptual.[44]

---

44. En el debate de la teoría de la acción se puede encontrar ambas estrategias. Anscombe elige el camino de la praxis descriptiva y valorativa (cf. Anscombe, 1957, §§ 22 y ss.), mientras que Meiland diferencia conceptualmente distintos tipos de intenciones al mostrar que tienen como objeto distintos tipos de contenido (cf. Meiland, 1970, pp. 35 y ss.). Hegel sigue ambas estrategias, ya que en la filosofía del derecho se ocupa tanto del análisis de la praxis descriptiva y valorativa como también de un análisis conceptual de las «exteriorizaciones de la voluntad subjetiva». Meiland acepta «states of affairs», «actions» (del agente y de los otros sujetos) y «events» como objetos de intenciones (cf. p. 35), pero con ello se remite a tipos de acción y tipos de suceso (*events*) y no a sucesos o acciones individuales (*occurrences*). Y, con ello, las «actions» y los «events» son objetos abstractos. Esto último también es válido igualmente para los «states of affairs». Y por eso de esta manera no

*i) Tipos de juicio y contenidos de la voluntad: la primera estrategia*

Hegel subraya en varias ocasiones que el propósito tiene al *singular* como contenido, mientras que la intención está orientada hacia *lo universal*.[45] Así, por ejemplo, en las notas marginales al § 118, dice que el «propósito afirma lo *singular*» (cursiva de Hegel), y en las notas marginales al § 114 anota Hegel: «la intención es algo *universal*» (cursiva de Hegel). En la *Enciclopedia* explica Hegel la diferencia entre propósito e intención de la manera siguiente:

> El propósito concierne solamente a la existencia inmediata; la intención, por el contrario, a la sustancia y el fin de ésta [E §505].

Esta observación apoya la suposición de que hay distintos contenidos que llegan a ser objeto del propósito y de la intención y que se trata de contenidos *categorialmente* diferentes. En la *Enciclopedia* Hegel continúa su exposición cuando determina la «forma» de la intención como «forma abstracta de la universalidad» (E §506) que se encuentra, respecto de la «acción empírico-concreta» (*ibíd*.), en la relación de la «esencialidad» (*ibíd*.). A lo largo de esta investigación ya hemos expuesto argumentos que apoyan la comprensión de lo que Hegel llama existencia inmediata como suceso de acción. Por ello toca ahora explicar en qué sentido el propósito *sólo* «atañe» a esto. En contraposición a ello se determinó más arriba como «esencial» la relación entre intención y suceso de acción. Hegel caracteriza la esencialidad de la intención (E §506) como «la forma abstracta de la universalidad» (*ibíd*.). Con ello Hegel diferencia aquí entre su concepto de universalidad (especulativa) concreta y el concepto de universalidad, que caracteriza como «la universalidad de la reflexión, la *comunidad* o *totalidad*» (R §24) (cursiva de Hegel).

En el § 119 de la *Filosofía del derecho* expone Hegel que la descripción de un suceso de acción a la luz de una intención es la

---

es posible concebir la diferencia categorial que Hegel tiene a la vista. Meiland distingue los tipos de intención al diferenciar clases de objetos y no al diferenciar la forma de referencia intencional categorialmente. Esto último es lo que intenta Hegel.

45. Cito a continuación sólo algunos pasajes particularmente destacados sin aspirar a la exhaustividad.

«extracción de un lado particular» (R §119), a través del cual se le asigna al suceso de acción un «predicado universal» (*ibíd*.). Ahí sus ejemplos son el «incendio, el asesinato, etc.» (*ibíd*.). Y en las notas marginales a los mismo §§ explica Hegel este tipo de descripción de los sucesos de acción como «determinación de los mismos como universal; orden, clase» (R §119R). Según el *contenido*, la intención es el «fin» (R §122) de la acción; según la *forma*, es la «cualidad universal de la acción» (R §121).

Hay que comprender ahí esta cualidad universal como el tipo de acción que *debe* ser ejemplificada a través del suceso de acción. Hegel observa a propósito de la diferencia de forma entre el propósito y la intención (dejando fuera de consideración el aspecto del contenido):

> *a*) Intención como tal en general. Diferencia formal en cuanto tal. Lo universal de algún contenido que todavía no está determinado [R §119R].

Hegel analiza la diferencia que aquí quiere mostrar mediante la teoría del juicio. Mientras que el propósito es determinado lógicamente por un «juicio inmediato» (R §114 R), a la intención le corresponde un «juicio de reflexión» (*ibíd*.). Como vamos a ocuparnos más adelante[46] de las afirmaciones de Hegel relativas a la medida en que la práctica de la «justificación» (R §119) y la «apreciación de la acción» (R §119R) contienen la diferencia entre «propósito» e «intención», aquí sólo introduciremos la teoría del juicio en cuanto sirve a la estrategia para atraer distintos contenidos de cara a la determinación de la diferencia en cuestión.

*El juicio de existencia y el juicio de reflexión*

Aquí sólo podemos exponer la teoría hegeliana en relación con los aspectos que son relevantes para el fin antes esbozado. No vamos a ocuparnos aquí de las diferencias entre los distintos tipos de juicio en el interior de ambos géneros de juicios. El punto de vista adoptado conduce a un análisis selectivo de las afirmaciones hegelianas y no puede, por ello, dar cuenta de la comple-

46. Se trata ahí de la ya mencionada segunda estrategia, a saber, mostrar una diferencia dentro del ámbito de la voluntad a través del análisis de la praxis de descripción y de valoración.

jidad de esta sección de la *Ciencia de la lógica*. La argumentación de Hegel se caracteriza por la estrecha conexión de planteamientos ontológicos y lógicos, que en el contexto de su metafísica de la subjetividad se imbrican hasta constituir una unidad, la cual sólo cabe sostener en el contexto de su sistema especulativo. En Hegel los «juicios» siempre tienen, junto al sentido lógico, un sentido ontológico. Es la propia *autodeterminación del concepto*.[47]

Si se pregunta de qué manera se diferencian los contenidos (el propósito y la intención en el sentido aquí introducido) de los dos tipos de referencia intencional (del propósito y la intención), hay que comprender la diferencia entre «juicio de existencia» y «juicio de reflexión».

*Una interpretación alternativa*

En su comentario al capítulo de la moralidad, Michelet remite el propósito al «juicio singular», que es la primera forma del juicio de reflexión (cf. Michelet, 1828, p. 43). La razón para ello es evidente, a saber, el esfuerzo de asignar todos los niveles de la teoría hegeliana de la acción a una forma de juicio en el orden de la *Ciencia de la lógica*. No obstante, como prueba de esta lectura sólo le sirve que Hegel también denomina al juicio de reflexión singular «juicio de reflexión inmediato» (LII 288). Si bien el comentario de Michelet es por lo general muy fiel a Hegel y está bien fundado, especialmente en lo que respecta a la relación con Aristóteles, en este punto hay que estar en desacuerdo.

Como argumento contra la hipótesis interpretativa de Michelet quiero indicar que Hegel, en las notas marginales al § 114, considera las formas «juicio inmediato», «juicio de reflexión» y «juicio del concepto» (R §114R) como niveles de desarrollo. Estos niveles corresponden respectivamente a una sección en el capítulo del juicio, pero no a las formas del juicio de reflexión. El orden alternativo de Michelet conduce a que deba analizar la intención con ayuda del «juicio categórico» (cf. Michelet, 1828, p. 85), una determinación que Hegel no menciona en ningún

47. Sobre la determinación de la función de la doctrina del juicio en el marco de la teoría especulativa de la subjetividad en la lógica de Hegel, véase Düsing, 1984, pp. 251 y ss. Un análisis exacto de la sección correspondiente de la lógica se encuentra en el trabajo de Salomon (cf. Salomon, 1982), en el que el contenido especulativo también tiene un lugar central.

lugar de la *Filosofía del derecho*. A favor de la interpretación aquí propuesta está como prueba textual también lo que el propio Hegel expone en la *Enciclopedia de Heidelberg*: «El juicio inmediato es el juicio de existencia» (HE §120). Y también el hecho de que Hegel indica «la mala acción» (LII 285) como ejemplo de «juicio infinito» se puede exponer como argumento contra la propuesta interpretativa de Michelet, ya que el «juicio infinito» es la tercera forma del «juicio de existencia». Junto a estos argumentos filológicos a favor de nuestra interpretación, desde el punto de vista del contenido está el hecho de que esta interpretación hace comprensible las tesis de Hegel como determinaciones sistemáticas relevantes de distintos tipos de intenciones.

*Las diferencias entre los tipos de juicio*

Ambos tipos de juicio tienen como base la estructura sujeto-predicado. En cualquier caso son sujetos, de los que se afirma el predicado, que se determinan categorialmente de modo distinto en ambos juicios.

> El juicio, en tanto inmediato, es primero el juicio de la existencia; su sujeto es de modo inmediato individualidad abstracta existente, el predicado es una determinidad inmediata o rasgo propio del mismo, un universal abstracto [LII 272].

La oración con la que comienza la sección «El juicio de reflexión» dice:

> El sujeto es en el juicio ahora surgido algo individual en tanto tal, en el cual lo universal no es más universalidad abstracta o propiedad individual, sino está puesto como algo universal que se ha sintetizado en uno a través de la relación de lo diferente [LII 286].

De ambas afirmaciones cabe extraer claramente que Hegel entiende por «juzgar» no sólo un proceso lógico, sino también al mismo tiempo un proceso ontológico. En este último sentido, la afirmación relativa al juicio inmediato contiene la tesis de que la estructura conceptual llega hasta el plano del singular existente.[48]

48. Cf. además las indicaciones de Salomon: «La doctrina del juicio no sólo presupone que el concepto, en el que se han superado como concepto

Esta suposición ontológica de Hegel no es relevante para el objetivo aquí buscado, ya que es posible mostrar la diferencia entre el propósito y la intención a partir de la forma lógica del juicio. La locución introducida en el capítulo 2 de la estructura de la proposición de la materia establece, en todo caso, que el contenido siempre tiene una forma universal y puede cumplirse a través de cierta clase de sucesos. La diferencia que Hegel tiene en mente debe, por consiguiente, hallarse en la forma de aquello que es intencionado.

*La primera diferencia*

En tanto formas proposicionales, tanto el propósito como la intención son de naturaleza universal. La diferencia que indica Hegel debe encontrarse por ello en el interior de esta universalidad. De hecho ambas afirmaciones significan diferencias tanto para el sujeto como para el predicado. El sujeto de J-E[49] «es» (LII 272) un singular existente, mientras que el sujeto de J-R es un singular «en tanto tal» (LII 286). Esta formulación de «en tanto tal» (LII 286) no significa otra cosa que el carácter lógico del singular también está «puesto», es decir, conceptualmente explícito. Esto debe encontrarse en el interior de la forma. En el lado del predicado, la afirmación sobre J-R vuelve clara la diferencia: mientras el predicado de J-E es «una universalidad abstracta o una característica propia singular» (LII 286), el predicado de J-R debe ser un universal cuya universalidad está «puesta» (*ibíd*.), es decir, es explícita. Por un lado, a partir de esta investigación es evidente que Hegel tiene claramente ante los ojos que tanto el propósito como la intención están dados en la for-

---

universal ser y esencia en el famoso doble sentido, se haya escindido en sus determinaciones, las determinaciones del concepto. La doctrina del juicio presupone en un sentido determinado que el concepto esté desarrollado hasta la determinación del concepto del singular, en donde el singular se contrapone a sí mismo como concepto universal» (Salomon, 1982, p. 7). La tesis ontológica de Hegel, a saber, que la estructura del concepto alcanza hasta la contraposición de lo universal, arroja problemas relevantes que no pueden abordarse aquí. Entre las posiciones contemporáneas sólo conozco una que exponga afirmaciones de similar alcance. Pienso en la relación indicada por Castañeda C* (la co-sustanciación), que introduce en Castañeda, 1982, pp. 361 y ss. La razón por la que Hegel defiende esta tesis fuerte reside, desde mi punto de vista, en que entiende la cópula como relación de identidad y no como predicación.

49. En lo que sigue uso aquí «J-E» para «juicio de existencia» y «J-R» para «juicio de reflexión».

ma de la universalidad, de tal manera que la diferencia no puede ser simplemente sólo la diferencia entre un tipo de acción y un suceso de acción. Antes bien, Hegel debe distinguir e indicar niveles de universalidad de los predicados, por qué la intención hace explícitas las determinaciones lógicas del singular (del sujeto) y de la universalidad (el predicado). No obstante, antes de presentar una propuesta interpretativa, que señala la relación entre los aspectos destacados aquí y el problema del propósito y la intención, indiquemos todavía una segunda diferencia que hay, según Hegel, entre J-E y J-R.

*La segunda diferencia*

Para Hegel, las diferencias de los distintos tipos de juicio son al mismo tiempo un desarrollo propio y una determinación del propio concepto. Las siguientes afirmaciones describen una diferencia entre J-E y J-R respecto del movimiento lógico de esta determinación. Estas afirmaciones son interesantes para las cuestiones aquí tratadas porque en ellas se dice algo relevante sobre la diferente relación entre el concepto de sujeto y el concepto de predicado en ambos tipos de juicio. También se trata de un elemento que todavía debe integrar la propuesta interpretativa que estamos desarrollando:

> Todavía tenemos que hacer la siguiente observación sobre la determinación de la manera en la que ésta aparece en los juicios de reflexión en su movimiento, a saber, que en el juicio de la existencia el movimiento del mismo se mostraba en el predicado porque este juicio estaba en la determinación de la inmediatez y por eso *el sujeto apareció como lo que se encuentra en su base*. Por las mismas razones se desarrolla en el juicio de reflexión el avance del determinar en el sujeto, porque este juicio tiene en ser-en-sí reflexionado su determinación. *Lo esencial es por eso aquí lo universal o el predicado*; lo esencial constituye por ello aquí el fundamento respecto del cual se mide y se determina el sujeto. Sin embargo, el predicado también recibe a través de la subsiguiente conformación de la forma del sujeto otra determinación, si bien indirecta; aquél, en cambio, se muestra por las razones aducidas como determinación directa. En lo que atañe al significado objetivo del juicio, *el individuo entra así a través de su universalidad en la existencia*, pero en una determinación de relación esencial, en una esencialidad que se conserva a través de la diversidad de la aparición; *el sujeto debe ser lo determinado en sí y para sí*; el sujeto

> tiene esta determinidad en su predicado. El singular está por otro lado reflexionado en este su predicado, el cual es su esencia universal; el sujeto es, en esa medida, lo existente y lo que aparece. *El predicado no pertenece en este juicio al sujeto; es más bien lo existente en sí, bajo el cual aquel singular está subsumido como algo accidental.* Cuando los juicios de existencia pueden ser determinados también como juicios de pertenencia, los juicios de reflexión son juicios de subsunción [LII 287].

No vamos a ocuparnos aquí de los argumentos especulativos con los que Hegel fundamenta este «movimiento» de las determinaciones. Es importante la diferencia que hay en la relación de sujeto y predicado, que Hegel indica con «pertenencia» y «subsunción». También es importante que en el primer caso el sujeto es lo que está en la base, y en el otro caso es el predicado. Éstas son las determinaciones que hay que tomar en consideración desde la propuesta interpretativa relativa al propósito y la intención.

En conjunto hay que retener cuatro diferencias, que se condicionan entre sí: las dos primeras consisten en que en el J-R las determinaciones lógicas de sujeto (i) y predicado (ii) están explícitas, «puestas», lo cual no es el caso en J-E. La tercera diferencia (iii) hay que verla en el hecho de que en el J-E el sujeto está en la base. Y la cuarta diferencia (iv) atañe a la relación de sujeto y predicado. En el caso de J-E el predicado pertenece al sujeto, mientras que en J-R el sujeto es subsumido bajo el predicado. Es evidente que iii) es una consecuencia de iv). Y es igualmente evidente que la explicación lógica del sujeto y el predicado en i) y en ii) proporciona la razón para las diferencias iii) y iv). Ahora bien, ¿cómo cabe trasladar estas exigencias al problema que aquí estamos investigando?

*El propósito y la intención: una propuesta interpretativa*

Cuando X se propone hacer algo, entonces su querer tiene la forma de J-E. Este propósito tiene la forma siguiente:

> X quiere que tenga lugar un suceso con las propiedades F, G, H, etc., y que sea un obrar de X-mismo.

X-mismo expresa de nuevo que el agente sabe que es su propio obrar. Vamos a simbolizar esto en lo que sigue con el predicado «T-él*» (léase: «es un obrar de X-mismo»). A continuación,

si se simboliza[50] el «tener lugar» con un cuantificador de existencia, se puede expresar la forma de este querer así: X quiere que

$$\exists \text{ e } [(\text{T-él*, e}) \,\&\, (\text{F, e}) \,\&\, (\text{G, e}) \,\&\, (\text{H, e}) \,\&\, \text{etc.}]$$

Antes de comentar esta fórmula más de cerca, voy a analizar de modo análogo el querer en la forma del J-R.

Cuando X busca intencionadamente que su obrar sea una realización (una contribución a la realización) de A, entonces su querer tiene la forma de J-R. La intención tiene la siguiente forma:

> X quiere que la característica propia de A se ejemplifique a través de un suceso, siendo este suceso un obrar de X-mismo.

Si simbolizamos la relación de ejemplificación con «EX», entonces cabe determinar la forma de este querer del modo siguiente: X quiere que

$$\text{EX (A, e)} \,\&\, \text{(T-él*, e)}$$

Hay que entender ahí la relación de la ejemplificación del siguiente modo: el tener lugar de un suceso *e* semejante, a través del cual se ejemplifica A, está implícito. Por tanto es válido lo siguiente: sólo los sucesos individuales (*occurrences*) pueden ejemplificar A.[51]

Si uno considera estas dos formas del querer tal y como se han analizado aquí, entonces se muestra que se diferencian en relación con los cuatro rasgos distintivos que explicitamos más arriba. El sujeto está en la base del J-E, pues se quiere que tenga lugar y debe tener determinadas propiedades. Cabe comprender el modo de hablar de Hegel, a saber, la indicación de que este juicio se

---

50. Para hacerlo más sencillo, el espacio-tiempo entre el querer del tener lugar y el tener lugar del suceso debe ser infinitamente pequeño, si bien el momento del querer no puede ser posterior al momento del tener lugar. No podemos ocuparnos aquí de las dificultades (y posibilidades) que surgen cuando se incluye aquí un espacio-tiempo mayor.

51. La distinción indicada aquí entre «intencionalidad» (o «proponibilidad») por un lado, y «propósito» e «intención» por otro, puede concebirse del modo siguiente: «(T-él*,e)» expresa la convicción de que el obrar es «el mío». Aquí la intencionalidad se concibe como una convicción específica con carácter de autoadscripción. La conjunción «&» en conexión con la predicación «(F, e)» es la forma específica del propósito, mientras que «EX (A,e)» expresa la forma específica de la intención.

orienta al singular, de la manera siguiente: la conjunción de las propiedades queridas puede aumentar de modo infinito para alcanzar una individuación cada vez más exacta del suceso singular. El movimiento tiene lugar en el lado del predicado, que está determinado como una conjunción posiblemente infinita de propiedades.[52] Si no se adopta la tesis ontológica de Hegel, esto es, que lo universal se determina como singular, entonces se debe mantener la tesis de que siempre puede haber una clase de sucesos que posea todas las propiedades queridas. De ahí que siempre se remita intencionalmente a un tipo de acción.[53] Los predicados F, G o H son siempre, según sus estatus, universales. Ahora bien, dado que aquí son pensados como pertenecientes a un suceso individual, su universalidad no se hace explícita en la forma del juicio. E, inversamente, por ello la contraposición categorial respecto de la individualidad del sujeto tampoco es «puesta». Justamente la (mala) infinitud de la conjunción de propiedades es para Hegel un signo de que la singularidad no es puesta explícitamente, sino que permanece oculta bajo una universalidad abstracta. Así se dice sobre ello en la *Ciencia de la lógica*:

> El juicio (el juicio de existencia; M.Q.), considerado en primer lugar según su forma, significa: lo singular es universal. Ahora bien, una singularidad inmediata tal no es universal; su predicado es de alcance mayor, no le corresponde [LII 277].

De modo distinto sucede en cambio en el J-R. Ahí la relación de sujeto y predicado no se piensa como pertenencia, sino como ejemplificación. Con ello se debe explicitar la diferencia entre lo universal y lo singular. Lo universal (el predicado) es pensado como A, que se ejemplifica a través de lo singular, mientras que lo singular (el sujeto) es pensado como un sujeto determinado, que ejem-

---

52. Según mi concepción, el J-E de Hegel está orientado en el caso del conocimiento a la descripción de una cosa singular, en el caso del querer está orientado al tener lugar de un suceso individual. Es posible señalar ambos casos con un cuantificador de existencia. Incluso aunque Hegel no disponga de este medio de la lógica de cuantificadores, puede no obstante formular determinaciones análogas en su teoría del juicio. La diferencia entre suceso y descripción le permite el análisis del propósito como J-E.

53. La tesis ontológica hegeliana, como ya hemos indicado, tiene su origen en la interpretación de la cópula como identidad. Si se la concibe así, se puede llegar a comprender lo singular como conjunción infinita de sus propiedades. Pero no voy a ocuparme de esta dificultad aquí.

plifica este universal. Se trata de un juicio de reflexión porque la relación de ejemplificación es una relación «esencial» entre lo universal y lo singular. Lo universal tiene su «existencia» en su ejemplificación, mientras que lo singular recibe su identidad a través de su ejemplificación de lo universal. Ejemplificación es «el sujeto [...] en la medida en que es lo existente y lo que aparece» (LII 287). La relación de ejemplificación se encuentra entonces entre la singularidad puesta y lo universal puesto, la relación entre ambos es un «deber», y lo universal es lo que está en su base.

La diferencia decisiva entre el propósito y la intención es entonces que el primero quiere que tenga lugar un suceso al que pertenecen determinadas propiedades. El segundo, en cambio, que un suceso que haya sucedido (con determinadas propiedades) sea subsumido al mismo tiempo en un universal. Si se quiere justificar esta diferencia, no cabe apoyarse en que los predicados sean en un caso algo singular y en otro algo universal. Antes bien, debe haber una diferencia dentro del propio universal. Y esto lo formula el mismo Hegel: mientras los predicados en J-E son sólo lo «universal abstracto» (LII 273), ya que pertenecen inmediatamente a un sujeto individual, los predicados en J-R son una «determinación en la relación o una universalidad sintética» (LII 286), que expresan una esencialidad (*ibíd*.).

En relación con las cuestiones de la teoría de la acción cabe considerar esto plausible cuando se admite que siempre se hace referencia intencional a tipos de acción (predicados), pero que en el interior de ésta persiste una diferencia categorial. Hay tipos de acción que se ejemplifican directamente cuando tiene lugar un suceso con determinadas propiedades en una determinada situación. Y hay tipos de acción que sólo se pueden ejemplificar si se ejemplifica otro tipo de acción. Los últimos predicados se encuentran «en relación» con el suceso individual que los ejemplifica, expresan una relación entre los tipos de acción, mientras que los predicados del primer tipo corresponden inmediatamente al suceso individual, pertenecen a él.[54]

---

54. Para un análisis moderno de estas referencias entre tipos de acción véase la teoría de Goldman. Es importante que aquí se trate de relaciones conceptuales, no de relaciones causales. Como Hegel separa el suceso y las descripciones, le es posible descubrir relaciones conceptuales que puede haber entre diferentes descripciones de un suceso. Además de ello, Hegel también puede integrar en su teoría de la acción el hecho de que el agente atiende

Si se introduce esa diferencia, evidentemente también debe haber criterios acerca de qué predicados pueden encontrar uso en qué tipos de juicio. Como las diferencias entre J-E y J-R se basan en un modo distinto de relación entre sujeto y predicado, pero no sobre diferentes tipos de predicados, este intento no promete éxito. Depende de una situación concreta si el tener lugar de un suceso es una ejemplificación de un determinado tipo de acción o no. Y, por supuesto, cabe emplear la relación de ejemplificación de muchas maneras. Tiene sentido querer ejemplificar A *para* ejemplificar B. Por ejemplo, se puede querer marcar un penalti para ganar el partido y a su vez para convertirse en campeón mundial de fútbol. Hacia abajo la cadena de los miembros de relación parece detenerse en los movimientos corporales: tiene sentido todavía decir que uno mueve su cuerpo de una manera determinada para poder golpear la pelota en la forma necesaria. Pero, evidentemente, no tiene sentido ir todavía más allá y decir que uno quiere dar lugar a ciertos sucesos corporales para moverse en la forma adecuada. La frontera más baja parece ser aquí lo que podemos hacer de modo intencional. Y éstos son, por lo general, movimientos corporales conscientes.[55]

Hacia arriba es más difícil fijar una frontera. Aquí siempre depende de la situación concreta, si un agente puede describir de modo plausible su obrar-A como ejemplificación de B. En el caso antes mencionado del jugador de fútbol estamos con seguridad dispuestos a aceptar su cadena de intenciones de orden[56] primero y superior cuando partimos del hecho de que el penalti

---

tales relaciones en su querer cuando ve su actuar en estas descripciones. La teoría de Hegel se encuentra aquí con la teoría de la acción de Goldman. Los tipos de acción, que son objeto de J-E, serán las acciones de base en el sentido de Goldman, a saber, aquellas acciones que podemos llevar a cabo sin que debamos realizar otras acciones. Estas acciones de base son el nivel más bajo en el diagrama de la acción de Goldman.

55. En casos especiales o en habilidades y talentos singulares, esta frontera puede desplazarse. Algunas personas son capaces de tranquilizarse al ralentizar (conscientemente) el latido de su corazón.

56. Una intención de orden superior es aquella intención que puede ser ejemplificada a través de una intención del nivel inmediatamente inferior. Una intención del primer nivel debe ser aquella que es ejemplificada no a través de otra intención, sino sólo con el tener lugar de un suceso (en lo relativo a las intenciones de orden superior véase también R §122).

es un suceso dentro de la final de campeonato.[57] Si en el caso citado el penalti se tirara en un partido de liga normal, la declaración de intenciones expuesta será bastante incomprensible. Si el jugador que se dispone a tirar el penalti nos dijera que quiere marcar el gol a fin de ser elegido para jugar en la selección nacional y después jugar en torneos internacionales hasta llegar a ser campeón del mundial, etc., entonces no podríamos tomar este planteamiento en serio. Aquí se muestra que un agente debe tener un conocimiento (una creencia) sobre conexiones de largo alcance de manera que también pueda perseguir intenciones con su obrar. Mientras más inverosímil se vuelve que el tener lugar de un suceso *e* conduce a la ejemplificación de A, menos estamos preparados para ver en el obrar del agente una realización de A. Esto depende en gran medida de la situación concreta, como queda claro si pensamos que no comprenderíamos tampoco al jugador en el caso de que tuviera que lanzar el penalti en el último minuto de juego y el otro equipo tuviese tres goles de ventaja en ese momento del partido. La predisposición a ver en un obrar una ejemplificación de A, depende siempre de la situación concreta, de nuestro saber (creencia) acerca de las supuestas consecuencias (reflexiones sobre la probabilidad de esas consecuencias) y la constitución del mundo (social y físico).

El propio Hegel delimita en la Filosofía del derecho la intención a la intención del primer nivel. De este modo sólo acepta como naturaleza universal de la acción, que se expresa a través de la acción, «el género próximo» (R §120R).[58] Pero está claro que con ello tampoco se fija un criterio para identificar cuál sea el género próximo de la acción. Este género se fija a través del marco desde el que se valora el suceso.

*ii) Descripción y valoración: la segunda estrategia*

Como ya se supuso más arriba, la diferencia que existe en el interior de nuestra praxis descriptiva y valorativa entre el propósito y la intención, dependerá de la diferencia que procede de la estructura conceptual. Dado que podemos conocer y querer suce-

57. La relevancia que tiene el conocimiento del mundo en la relación de ejemplificación se pone de manifiesto en el hecho de que cada lector (supuestamente) ha hecho esta presuposición de modo implícito.

58. En un agregado a E §129 habla Hegel de *genus proximum*.

sos (y cosas) no sólo como portadores de características propias, sino también como ejemplificaciones de universales, estamos en situación de proporcionar diferentes descripciones y valoraciones del suceso de acción. Como ya nos ocupamos más arriba de la relación lógica que hay entre el querer que ocurra un suceso y el querer de la ejemplificación de un tipo de acción, aquí sólo quiero referirme brevemente a las distinciones que hay que indicar en relación con esta diferencia en nuestra praxis valorativa.

Los actos criminales se juzgan a menudo según la intención con la que hayan sido realizados (homicidio involuntario *versus* homicidio *versus* asesinato). Aquí la capacidad del agente desempeña un papel muy relevante, a saber, describir su obrar mediante la relación de «para», «a través» o «en eso». Si un agente quiere asesinar golpeando con una silla o una jarra de cerveza la cabeza de la víctima (ejemplo de Hegel, R §120R), entonces es un homicidio, y si quiere enriquecerse matando a su víctima, entonces es un asesinato. Y también al contrario: si sabemos que un agente no está en situación de usar[59] esta relación de modo racional, entonces no le imputamos el hecho como realización de una intención, sino sólo como realización del propósito. La capacidad para querer y comprender sucesos de acción como ejemplificaciones de intenciones presupone «otra *forma* de capacidad de imputación» (R §120R; cursiva de Hegel) como aquella imputabilidad que consiste en que alguien quiera determinadas propiedades de un suceso de acción. Esta otra forma de capacidad de imputación es al mismo tiempo una medida mayor de libertad y responsabilidad, que le corresponde al agente. Esta forma de capacidad de imputación se basa en que conexiones complejas pueden llegar a ser conocidas y queridas, conexiones que presuponen la capacidad de juicio y pensamiento, así como una determinada medida de conocimiento del mundo. En cualquier caso, en vista de nuestra praxis cotidiana de la acción, surge la pregunta de si cabe pensar un actuar sin intención.

*II. ¿Actuar sin intención?*

Como ya hemos indicado, Hegel acepta un actuar sin intención porque distingue diferentes tipos de capacidad de imputa-

59. Como en el caso del futbolista que de modo nada plausible quiere salvar un partido en el último minuto.

ción y porque en general la primera forma de capacidad de imputación, el propósito, es suficiente para la imputabilidad y la *intencionalidad*. Ahora bien, ¿cómo es un actuar que tiene lugar sin intención? Si se pregunta sobre ello a un agente que ha actuado sin intención, éste sólo puede aducir propiedades del suceso de acción que corresponden a éste sólo de modo «inmediato». Su descripción del obrar no puede contener relaciones entre propósito e intenciones del primer nivel, o sólo de tal manera que la capacidad de juicio del agente no sea suficiente para producir con sentido estas relaciones. Hegel expone esto del modo siguiente:

> El propósito afirma lo singular, algo que se conecta como otro no contenido en el propósito. Yo rechazo la acción como universal [R §118R].

Esta observación pone de manifiesto otra vez el contexto en que Hegel argumenta: el rechazo tiene lugar, por supuesto, sobre todo cuando un agente (por ejemplo ante un tribunal) se esfuerza en que no le imputen determinadas cosas. No obstante, aquí lo que nos interesa es sólo indicar los aspectos relevantes desde el punto de vista de la teoría de la acción que hay en este rechazo. De ahí que haya que admitir que el agente no dispone realmente de la segunda forma de imputabilidad. Sus respuestas a la pregunta del porqué de su acción siempre darán la impresión de ser insuficientes. El agente no discutirá que fue una acción propia y podrá proporcionar descripciones de su obrar que reflejen su perspectiva. Pero esta perspectiva aparecerá igualmente como *unidimensional*. Dará la impresión de que el agente describe su obrar de modo completamente aislado, sin mayores conexiones, pues le falta la competencia para producir las referencias lógicas de mayor alcance.[60]

Y, sin embargo, este obrar también es un actuar y por ello imputable. La razón de ello es que, desde el punto de vista de una determinada descripción, es intencional. Esto se expresa con

---

60. Anscombe ha expuesto estas conexiones de modo exhaustivo y ha mostrado que el concepto cotidiano de intención se empobrecería mucho si nuestras intenciones sólo consistieran en el propósito (sigo aquí mi terminología). A pesar de ello, su criterio de la «pregunta-por qué» muestra igualmente que también este actuar empobrecido todavía es intencional. Cf. Anscombe, 1957, §§ 20 y ss.

«T-él*». Aunque esta descripción es pobre, cumple con la mínima exigencia conceptual de ser expresión de la libertad existente para sí de la voluntad subjetiva. Contiene una autoadscripción. Sólo un completo rechazo de la pregunta-por qué del tipo «¡Oh, no sabía en absoluto que había hecho algo!» no cumpliría con este criterio.[61] De ahí que haya que estar de acuerdo con Michelet cuando define el propósito como «el deseo, que surge de la deliberación, por las cosas que están en nuestro poder».[62]

Sin entrar en el intento de Hegel de fundamentación especulativa de la forma mayor de libertad desde la estructura conceptual del Yo (cf. R §118R), podemos retener aquí que nuestra comprensión como agentes incluye este competencia de largo alcance. De ahí que tenga especial validez de modo evidente el segundo tipo de derecho, que Hegel había introducido como «derecho de la acción» o «derecho de intención». Esperamos de un actor inteligente que disponga de la competencia de incluir las consecuencias de largo alcance de su obrar en su saber y en su querer. Y presuponemos por regla general que con las acciones también se siguen intenciones. El derecho de la intención frente al «sujeto en tanto que pensante» (R §120R) es por eso, en primera línea, una exigencia de los otros sujetos dirigida a los agentes. Esta exigencia aparece porque hay una determinada medida de saber, sea sobre la constitución de la situación de la acción, sea sobre asuntos sociales a disposición del actor en el caso normal. Hegel lo formula

---

61. No hay que confundir esto con el rechazo de una determinada descripción del obrar. Una expresión del tipo: «¡Oh, no sabía que mi obrar era así!» no es un completo rechazo de la pregunta-por qué, tampoco una expresión del tipo «¡Yo quería hacer esto!» es un completo rechazo de esta pregunta. Ambas aceptan que el obrar fue intencional. En el último caso se niega únicamente proporcionar fundamentaciones de largo alcance.

62. Michelet, 1828, p. 46. Poco antes ha expuesto la necesidad de distinguir los momentos siguientes en las acciones guiadas por un propósito (p. 45): «deliberación», «decisión» y «el deseo o la aspiración de realizarlo» (*ibíd*.). Lo importante ahí es que la decisión garantiza el ser-para-sí de la libertad subjetiva, de tal manera que hay que hablar efectivamente de acciones que puedan ser imputadas. Es cuestionable, en cualquier caso, si sigue siendo siempre necesaria una «deliberación». También puede aparecer en este punto el hábito, sin que por ello el actuar deje de ser libre por ello. Aquí vuelve a surgir el problema de la valoración de las acciones morales, asunto en el que hay que diferenciar el actuar tradicional no-examinado y no-examinable de aquel actuar que procede de un carácter que el agente se ha formado a lo largo de la historia de su vida. Sobre la ambivalencia del «hábito», cf. Merker, 1990.

como el «derecho de la intención respecto del hombre pensante de conocer la naturaleza de la acción» (R §120R), pero este derecho designa en primera línea una norma que se inserta en una sociedad en el obrar de los agentes.[63] El estatus de este saber presupuesto se vuelve claro en la siguiente afirmación de Hegel, en la que expone que este saber se presupone incluso cuando el agente no lo usa de modo activo en el momento de la acción.

> Si tampoco esta acción determinada —el asesinato— estaba presente en ese momento de modo consciente en el propósito, así sabe él que algo semejante se encuentra en ese comportamiento [R §120R].

Este agente no ha querido ejemplificar con su obrar el tipo de acción «asesinato», sin embargo, dispone de un saber y de la capacidad de ver en su obrar una ejemplificación tal. Una presuposición de ese tipo se basa ahí evidentemente en las expectativas que tienen otros sujetos.

En conjunto está claro que el concepto cotidiano de actuar intencional e imputable contiene siempre tanto el propósito como la intención (en el sentido de la terminología aquí introducida). Sin asumir la especulación deductiva con la que Hegel quiere fundamentar conceptualmente la necesidad de estas dos formas, cabe retener de ello que las indicaciones de Hegel comprenden y analizan conceptualmente una distinción importante de nuestra praxis descriptiva y valorativa. Su distinción de dos tipos de juicio proporciona ahí un *instrumentarium* que permite abarcar conceptualmente también esta diferencia. Por ello cabe reconocer sus indicaciones como objetivas y fundadas, también incluso si no se está dispuesto a aceptar su exigencia de una fundamentación especulativa de la necesidad de ambas «figuras» de la libertad subjetiva.[64]

---

63. Estas normas son, por supuesto, estándares sociales que pueden cambiar. Así, por ejemplo, la dimensión de «contaminación medioambiental» es una cualidad de las acciones que consideramos evidente tener en cuenta, de tal manera que las infracciones son valoradas como inconsciencia o incluso negligencia. Hace treinta años eso era diferente.

64. La teoría hegeliana de la acción puede abarcar también la tesis de la teoría del plan de acción, según la cual nuestro concepto de acción siempre exige que concibamos el suceso de acción como parte de un plan de acción abarcador. Han llamado la atención sobre esta conexión —a partir de Goldman, 1970— sobre todo Myles Brand (en Brand, 1984 y 1986) y Michael Bratman (en Bratman, 1983 y 1989). La teoría del plan de acción intenta ahí al mismo tiempo analizar estos planes de acción como estados psicológicos.

*III. Acciones como medio para un fin*

Según Hegel, la forma de la intención posibilita al agente la comprensión de su obrar como medio para la realización de un fin (de la intención). La expresión de Hegel de que sólo en la intención se pone el contenido como tal, se basa en su determinación del J-R:

> En el juicio de reflexión está presente en realidad un contenido determinado, es decir, un contenido en general [...]. En el juicio de existencia el contenido es sólo inmediato o abstracto, indeterminado [LII 286].

La capacidad para comprender la relación de ejemplificación posibilita al agente poner su querer en la forma del fin. Esto se muestra en su saber de que la «acción exterior» sólo es un «medio» (R §120R) para la realización de un tipo de acción (de la intención). Por ello, esta intención es la razón de que tenga lugar el suceso de acción,[65] una razón que el agente puede nombrar si se pregunta por ello. En razón de la relación de ejemplificación ya analizada, esta cosa individual concreta, provista de infinitas propiedades, es reducida a una propiedad «esencial» a través de la descripción de un suceso a la luz de la intención buscada: ser un medio para la realización de la intención del agente. Como es evidente que una descripción semejante sólo llega a ser «efectiva» a través del reconocimiento de un sujeto, está claro que una acción así descrita está «sometida a la apreciación» (R §124R).[66]

La expresión «apreciación» contiene de nuevo el doble sentido ya analizado que hemos designado aquí con la pretensión de validez teórica y práctica. Cuando un sujeto que juzga está de acuerdo con que la relación medio-fin del agente sea afirmada adecuadamente, con ello sólo se dice que un suceso así puede contar como ejemplificación de una intención semejante. Esta apreciación exige sólo la racionalidad común, que consiste en aplicar la relación medio-fin. Esta apreciación es normativa sólo en el sentido en que el saber común presupuesto presenta una norma. Ahora bien, hay

65. No hay que confundir esto con la tesis de que también es una causa. Sobre esta cuestión véanse las conclusiones.

66. Tampoco esto es un argumento contra la posibilidad de un agente solipsista. Él mismo puede —en un momento posterior a la realización de la acción— adoptar el papel del que juzga.

que diferenciar claramente esta forma de apreciación de aquella otra en la que otro sujeto reconoce la intención del propio agente.

La primera apreciación tiene la forma de un juicio hipotético («cuando se busca intencionalmente A, entonces este suceso producido por la acción es un medio adecuado»), mientras que la segunda apreciación apunta a la propia intención («querer A es plausible, bueno, deseable, normal, etc.»). No obstante, hay una forma intermedia de la apreciación de acciones e intenciones que incluye a ambas. Éstas son las apreciaciones en las que se discute que el suceso sea una ejemplificación adecuada de la intención. Y no adecuado porque con el tener lugar del suceso se ejemplifica al mismo tiempo otro tipo de acción B que el sujeto que juzga no acepta (querer B no es plausible, malo, etc.). Esta apreciación puede adoptar ahí dos formas: o bien se discute que el agente puede querer con sentido A y B juntos, o se insiste en que es más importante no realizar B que realizar A. El primer juicio se dirige a la racionalidad del agente con el argumento de que debe repensar la relación-medio-fin afirmada. En cambio, el segundo juicio es un juicio de valor y no atañe a la relación medio-fin misma.

Estas indicaciones muestran dos cosas. Por un lado, la tesis de Hegel de que la relación medio-fin sólo puede desempeñar un papel cuando el agente quiere realizar intenciones con su obrar, es trivialmente verdadera. Pues su determinación del propósito no permite fijar las relaciones (no están «puestas»). La relación medio-fin es, sin embargo, una relación que el propio agente aplica, que por ello debe ser explícita («puesta») en su querer. Sin embargo, es más importante que esta competencia no sólo posibilite al agente perseguir objetivos particulares. Las diferentes formas de apreciación, que han sido ya esbozadas, muestran que un agente que dispone de una racionalidad medio-fin se encuentra en la situación de poner en relación sus diferentes intenciones entre sí. Y que el agente también necesita hacer esto, ya que con un suceso de acción se ejemplifica por lo general siempre más de un tipo de acción. Los conflictos que pueden surgir ahí obligan al agente a transmitir una jerarquía de sus intenciones. Por otro lado, la capacidad para estas reflexiones también abre evidentemente una medida mayor de libertad, ya que el agente puede de ese modo convertir las consecuencias a largo plazo en objeto de su querer.

Ésta es la razón objetiva por la que Hegel puede pasar a los contenidos de la acción (las intenciones) después de haber desarrollado la forma de la intención. La pregunta por los objetivos complejos a largo plazo se plantea con sentido cuando se ha indicado que los actores racionales no dirigen su voluntad sólo a que ocurra un suceso con determinadas propiedades concretas, sino que están en situación de concebir referencias que corresponden esencialmente al suceso en tanto estas referencias comprenden el suceso como una ejemplificación de un tipo de acción. Éstas —en tanto objetos abstractos— guardan relaciones entre sí que sólo son accesibles al agente en tanto «pensante». Por ello, la capacidad mencionada implica una medida más alta de libertad y responsabilidad que corresponde a nuestra autocomprensión como actores racionales. Al mismo tiempo está claro que, respecto de las intenciones, las valoraciones presuponen igualmente que un agente pueda describir su obrar a la luz de tales intenciones. La capacidad de ser un actor moral depende por ello igualmente de esta competencia del agente. En el próximo capítulo se trata la siguiente cuestión: ¿la dimensión moral específica está ya implicada en la capacidad de ver en su obrar la realización de intenciones? ¿O las indicaciones de Hegel sobre el concepto de acción sólo implican al actor racional?

# CAPÍTULO 5
# EL CONTENIDO DE LA ACCIÓN

En este capítulo, que concluye la investigación del concepto hegeliano de acción, vamos a ocuparnos de dos cuestiones. Primero (en el apartado 5.1) expondremos aquellas afirmaciones de Hegel que atañen al contenido de las acciones. En la base de ese apartado está la tesis de que la conexión hegeliana entre «intención» y «bienestar» tiene sentido, también aunque no se esté dispuesto a compartir el paso especulativo de la forma al contenido. Como ya indicamos en el capítulo anterior, con el análisis de la «intención» Hegel ya había expuesto la base, desde el punto de vista de la teoría de la acción, para ahora poder desplegar aquella libertad de acción que se puede designar como instrumental o racionalidad medio-fin. Esta libertad, y de aquí parto yo, pertenece al concepto de la acción imputable. Dado que aquí nos ocupamos de la teoría de la acción de Hegel, en este apartado sólo van a interpretarse aquellos conceptos que, según la visión de Hegel, pertenecen necesariamente al concepto de acción. El hecho de que con ello Hegel presente y fundamente al mismo tiempo también una determinada concepción de la ética, a saber, la *doctrina de la felicidad*, no va a ser tenido en cuenta en lo que sigue.

La segunda pregunta que tratamos en este capítulo remite a la conexión entre el actuar racional y la posición moral.[1] Ya hemos indicado (en el capítulo 3) que Hegel, en el capítulo de la moralidad, no sólo desarrolla su concepto de acción, sino también su

1. Entiendo por posición moral el reconocimiento consciente o el rechazo a tomar en consideración los intereses legítimos de otros sujetos concretos por sí mismos.

interpretación de la filosofía moral. No obstante, es cuestionable si Hegel afirma una conexión analítica entre el concepto de la moral y su concepto de acción. La *hipótesis interpretativa* que quiero defender lo niega: el concepto hegeliano de acción no establece una conexión semejante. No se basa en la tesis de que el actuar implica siempre tener una posición moral. Por ello, en el segundo apartado del quinto capítulo de esta investigación *no* presentamos la teoría hegeliana de la moral; antes bien, se indica aquellos argumentos que apoyan la idea de que la teoría hegeliana de la acción no tiene implicaciones de filosofía moral. El concepto que en el capítulo de la moralidad produce la conexión entre la libertad subjetiva y la posición moral es el concepto de *autonomía*. No el concepto hegeliano de acción, sino su concepto de autonomía de la razón permite conectar la libertad subjetiva con la posición moral de modo analítico. No obstante, en esta interpretación no vamos a problematizar más este concepto de autonomía.

## 5.1. **Los contenidos de la acción**

Hegel ha desarrollado su teoría de la acción de tal modo que las afirmaciones sobre el contenido del actuar remiten a cuestiones de filosofía del derecho y de ética. Sin embargo, también cabe extraer de su exposición los conceptos fundamentales que, según su punto de vista, pertenecen al concepto de acción, ya que corresponden a todo contenido de acción. Hasta ahora no se había vuelto a retomar la cuestión de las determinaciones de contenido de las acciones. Después de la determinación de la forma lógica de la intención, surge ahora la posibilidad de abordar la racionalidad específica que se atribuye al actuar racional.

Primero se presentan las determinaciones que corresponden a todo contenido de una acción (5.1.1). Estas determinaciones pertenecen al concepto de acción en tanto que exteriorización de la voluntad subjetiva. Seguidamente, en un segundo paso (5.1.2), se expone la racionalidad específica de la acción humana, que resulta de la forma de la intención. Ahí se interpretará la libertad subjetiva como libertad de elección y la universalidad que aquí se muestra como «universalidad de la reflexión». En el tercer y último paso (5.1.3) se investiga de qué manera están involucrados en esta libertad del agente racional los intereses y el bienestar de otros sujetos.

5.1.1. *Los momentos del contenido de la acción*

La intención de una acción, considerada desde el punto de vista del contenido, es el fin «particular» que el agente quiere realizar con su obrar. Hegel llama a este fin «contenido particular» (R §121), ya que lo que ahí se exterioriza es el interés de un agente singular. De ahí se sigue también que «a través de este particular [...] la acción tiene valor subjetivo para mí» (R §122). Todo actuar tiene un fin como contenido que para el agente tiene un «valor subjetivo»; todo actuar manifiesta un interés del agente en el fin, a saber, el interés de realizarlo. Pertenece al concepto de acción que el fin buscado signifique un valor para el agente, que tiene interés en su realización.

Se puede decir que todo contenido de la acción significa un valor para el sujeto que actúa y que éste tiene interés en realizar este fin subjetivo. La pretensión de universalidad de esta afirmación no debe comprenderse como si el contenido determinado estuviera por lo general constituido de tal modo que significara un valor para el individuo que actúa. Depende de la situación concreta de la acción que un agente tenga interés en la realización de un determinado contenido y que el agente conecte con ello un valor subjetivo.[2] De ahí que haya que formular la conexión conceptual del siguiente modo:

> Para cada obrar singular es válido: cuando un agente quiere realizar con su obrar un fin determinado, asigna entonces al contenido en ese momento un valor subjetivo y se interesa en la realización de este contenido.

En las notas marginales al § 118, en las que Hegel explica el significado del concepto de acción en el drama, formula otro principio que igualmente pertenece al concepto de acción. Hegel dice ahí que no se puede «querer directamente» su propio «sufrimiento», algo «negativo» para el agente (R §118R). Hay que entender esto del siguiente modo: no se puede querer un contenido cuando uno mismo no lo considera un valor. El fin de la acción, a lo que se orienta el interés, es siempre algo positivo, un

2. Las «acciones mezcladas» en Aristóteles son, por ejemplo, los casos en los que un agente, en razón de determinadas circunstancias, atribuye a un contenido un valor y tiene interés en la realización. En otras circunstancias no lo haría.

valor para el sujeto que actúa.[3] Un agente puede querer un sufrimiento de manera indirecta cuando quiere alcanzar con ello otro bien o cuando ve algo positivo en el sufrimiento. En el segundo caso, lo negativo mismo se convierte en el caso concreto en un positivo para el agente, mientras que en el primer caso no es lo querido por la intención.

Lo querido (el contenido de la intención) es, como expone Hegel, el «bienestar» del agente o su «felicidad» (R §123). El bienestar es la situación de «satisfacción» (*ibíd*.) que significa encontrar en la realización del fin el cumplimiento del propio interés. Este bienestar está determinado en cada caso concreto como la satisfacción de un querer concreto, así como también la felicidad en cada acción singular en la satisfacción concreta de una necesidad concreta.

Hegel expone entonces de dónde se extrae los contenidos del actuar que se realizan a través de la actividad interesada del agente (cursiva de Hegel):

> La libertad de la subjetividad aún abstracta y formal sólo tiene un contenido más determinado en su *existencia subjetiva natural*, en sus necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc. [R §123].

De esta afirmación hay que extraer claramente que Hegel intenta dar aquí las determinaciones más generales que cabe afirmar del contenido de las acciones. Junto a las determinaciones ya señaladas (valor subjetivo, interés en la realización, satisfacción) sólo se puede remitir, para el contenido de las acciones, al sujeto singular de la acción. Sus necesidades y pasiones, por un lado, así como sus opiniones y ocurrencias, por otro, son la fuente a partir de la cual se conforma el contenido del actuar. Son el material al que recurre una descripción del obrar cuando es descrito como acción.[4]

En conjunto sólo se puede decir algo poco concreto sobre el contenido del actuar de forma general. A todo contenido de una

---

3. Hegel considera esto una verdad conceptual, no empírica. Nuestro concepto de bien está determinado de tal manera que se encuentre contenido de manera analítica en el concepto de querer. Cf. R §140 (d).

4. Cf. sobre ello la construcción de las «razones primarias» en Davidson, 1985, p. 22.

acción concreta le corresponde en el momento de la acción la propiedad de dar cuerpo a un valor subjetivo para el agente, el cual tiene interés en su realización, ya que ésta sirve a su bienestar. Ahora bien, dónde vea el agente su bienestar y dónde sitúe su valor subjetivo, depende de convicciones y necesidades de cada sujeto singular. Si se caracteriza un obrar como realización de un fin subjetivo semejante, entonces se da una descripción que en un sentido determinado *racionaliza* el suceso.[5] Se expone por qué el obrar es deseable en relación con determinadas necesidades y convicciones. Con ello no se justifica todavía que el agente tenga efectivamente este fin, sino sólo la siguiente afirmación: dado que tiene este contenido y esta convicción, es racional para él llevar a cabo este obrar. Sin embargo, esta justificación, que se encuentra ya en toda descripción de un obrar como acción porque conecta el suceso con los deseos y convicciones del agente, es débil. La racionalidad que ahí se le atribuye al agente permanece limitada a la relación del contenido singular y el obrar concreto.

Como Hegel había mostrado en el análisis de la «intención», la forma de este querer posibilita una racionalidad más compleja. Esto se muestra en que los conceptos de «bienestar» y «felicidad» no sólo designan la satisfacción inmediata del individuo, sino también pueden remitir a una totalidad de intenciones y sus satisfacciones. En tanto que no sólo atribuimos al sujeto pensante la capacidad de realizar sus fines inmediatos, sino también la capacidad de coordinar la pluralidad de sus fines, presuponemos libertad de elección y racionalidad instrumental.

### 5.1.2. *La racionalidad de la acción*

Hegel había aceptado conceptualmente acciones sin intenciones cuando determinaba los límites de la imputabilidad, pero al mismo tiempo había introducido el derecho de la intención y de la objetividad de la acción como una magnitud *normativa*, supeditada al actuar racional. En los §§ en los que desarrolla las determinaciones más generales del contenido de las acciones, Hegel recuerda de nuevo que las acciones por lo general presuponen la voluntad pensante y que las intenciones se caracterizan por una «universalidad formal» (R §123R).

5. Tomo el concepto de racionalización de Davidson.

Atendiendo a su contenido, una intención es algo «particular», y esto en un doble sentido: es el fin particular de un sujeto singular y es un contenido concreto singular. Atendiendo a la forma, la intención es universal. Y no sólo le corresponde la que comparte como contenido proposicional con el propósito, sino, en tanto «juicio de reflexión», tiene la forma de la universalidad mucho más explícita (puesta para el agente). Como fin del obrar el contenido de la acción indica qué propiedades quiere realizar el agente. De ahí que...

> [...] lo inmediato de la acción en sus demás contenidos se rebaja a la categoría de medio. En la medida en que ese fin es finito, puede ser a su vez rebajado a medio para otra intención, y así sucesivamente al infinito [R §122].

El agente, que dispone de fines en la forma de intenciones, está en disposición de ordenar su obrar en la red de conexiones complejas y perseguir con su obrar otras intenciones subsiguientes. Dado que su querer no está orientado sólo a las acciones singulares inmediatas, puede también coordinar sus diferentes fines entre sí. Un agente que sólo esté orientado al próximo suceso de acción —como aquel que sólo actúa según el propósito— no estaría en situación de perseguir tales objetivos por los resultados cognitivos.[6] Normalmente, no obstante, estamos en disposición de conocer y querer esos contextos y relaciones más amplios. Por ello, los conceptos de «bienestar» y «felicidad» tienen también un significado que no se agota en la satisfacción inmediata y, por así decirlo, puntual de necesidades. En general entendemos por bienestar también la situación global de un individuo en un largo periodo de tiempo. Y entendemos por felicidad una vida lograda en la que un individuo consigue realizar en gran medida sus objetivos. De ahí que estos conceptos se encuentren también como contenidos abstractos de intenciones al final de la cadena descriptiva en la que se expresa el fin de la acción. Dado que cada contenido presenta un bienestar para el agente, la magnitud más abstracta a la que su obrar debe siem-

6. Quizá cabe comparar este agente con un jugador de ajedrez que sólo planea el siguiente movimiento. Pero se trata de una analogía demasiado general, dado que ese jugador debe tener una visión, como mínimo, del objetivo global del juego.

pre contribuir es su bienestar. Y dado que cada obrar tiene como objetivo su satisfacción, el objetivo más abstracto al que debe contribuir todo obrar es la satisfacción universal de todas las necesidades —la felicidad.

Por desgracia, alcanzar esta felicidad y el bienestar no es tan fácil. Los deseos incompatibles entre sí, así como la oposición entre bienestar a corto plazo y perjuicio a largo plazo, conducen a que la estrategia que sólo se dirige al instante por regla general no sea especialmente exitosa. Pertenece igualmente al concepto cotidiano de acción racional que el agente esté en situación de examinar y comparar entre sí sus diferentes fines, que pueda tomar en cuenta las consecuencias a largo plazo de su obrar y reconocer combinaciones excluyentes de fines como no realizables. Para todo esto tiene que estar en disposición de concebir la forma universal que tienen sus fines como intenciones.

Al indicar la fuente de los contenidos posibles de acciones, Hegel había hablado de «existencia subjetiva natural» (R §123). Hegel precisa esto desde dos puntos de vista.[7] Explica el papel que desempeña la voluntad natural en la voluntad subjetiva del siguiente modo:

> Aquí dejar curso, por tanto, a inclinaciones, instintos, contenido; pero no sólo de manera natural y bruta, estar determinado por los apetitos e inclinaciones en tanto tales —no controlados como salvajes, generalidad formal— sino que yo me comporte como reflexionado sobre mí mismo [R §123R].

Aunque el contenido de la voluntad subjetiva sólo puede proceder de la existencia natural subjetiva (R §123) no puede ser identificada con la voluntad natural, como sucede en los animales. Ya hemos desarrollado en esta investigación la diferencia que Hegel vuelve aquí a recordar. El actuar humano está siempre acompañado por una perspectiva interpretativa respecto del propio obrar. En este saber que acompaña a la acción, cuya forma había desarrollado en el § 110 de la *Filosofía del derecho*, está implicado el saber acerca de la propia decisión. De ahí que los contenidos de la voluntad subjetiva no tengan un efecto «mecánico» como en el «animal» (R §119R), sino que están acompañados por la convicción de ser elegidos libremente. En este saber de la acción, el contenido del obrar, en sentido amplio, llega a ser

7. Cf. sobre ello Amengual, 1990.

un contenido proposicional (dado para el pensamiento) en sentido restringido, que por ello es ya de naturaleza universal. Ahora bien, según Hegel, esta universalidad no agota la racionalidad de las acciones del ser humano pensante.

> Estos instintos no de manera inmediata, sino referidos a un todo, primeramente referidos a un todo —pensar reflexionante, bienestar, felicidad. Se sabe de ello como subordinados. Inhibición del instinto, de la naturalidad [R §123R].

Aquí se pone en juego la forma de la universalidad, que se expresa a través de la intención. No es suficiente para la determinación de nuestro concepto de acción racional que tengamos una determinada convicción respecto de nuestro obrar. Más bien se exige un «pensamiento reflexionante», en donde los instintos particulares se unifican en un todo armónico. Hegel parte ahí evidentemente de que la voluntad natural y subjetiva no se encuentran en una relación de antagonismo entre sí, sino que los instintos conforman un sistema que puede ser formado en un todo racional.[8] La racionalidad que corresponde al actuar humano en la forma de intenciones «concuerda» con la «existencia natural subjetiva» orgánica del agente. De ahí que, para Hegel, no sea ningún signo de ausencia de libertad que el actuar humano tenga como objetivo la realización de contenidos de la voluntad natural. A pesar de ello, aquí de lo que se trata es sólo de una concordancia *posible*. También cabe concebir un plan de vida que, aunque en conjunto esté orientado jerárquicamente a un objetivo, no posibilite efectivamente ninguna vida racional, es decir, ética en el sentido hegeliano. La relación con el todo ético y racional entra en esta concepción a través de las implicaciones normativas en el concepto de voluntad de Hegel (autodeterminación, autonomía), pero no a través de la racionalidad implicada en el concepto de acción.

En cualquier caso, según Hegel, al concepto de acción pertenece que los instintos pierdan su inmediatez natural a través del «pensamiento reflexionante» y que sean remitidos al bienestar y a la felicidad como «su [propio; M.Q.] todo» (*ibíd*.). A través de esta

---

8. En esta tesis reside un punto central de su crítica al modelo kantiano de dominio y represión de las inclinaciones (cf. también Pöggeler, 1973, pp. 331 y ss.). La interpretación hegeliana de Kant no está ahí justificada. Cf. sobre ello la interpretación de Willaschek, 1992, § 4.

referencia, los instintos son inhibidos en el sentido de que ya no son desencadenantes de la acción de manera inmediata. Sólo a partir de una deliberación y de una elección se convierten en contenido de la voluntad subjetiva. De ahí que el pensamiento reflexionante sepa de ellos como «subordinados» (*ibíd*.). La conciencia de libertad, a saber, el poder querer siempre también algo distinto, tiene su origen en esta inhibición de la naturalidad de los instintos.[9]

Al concepto de acción como exteriorización de la voluntad subjetiva pertenece el hecho de que en ella el agente no sólo realiza un contenido singular de manera inmediata. Antes bien, en el concepto de acción racional está contenido que el agente coordina el conjunto de sus instintos, deseos e inclinaciones de tal manera que alcanza su bienestar y su felicidad. Ello está contenido en el concepto de acción, ya que cada contenido está orientado conceptualmente al bienestar del agente. Este bienestar, en tanto fin de cada acción, no se agota en la satisfacción inmediata y singular de contenidos, sino exige también su jerarquización y coordinación. Sólo con esta capacidad puede la felicidad llegar a ser objeto del querer. No obstante, la libertad que un agente racional alcanza con ello, a saber, que puede remitir los contenidos singulares del querer a una jerarquía de intenciones, no es otra cosa que su capacidad para seguir estrategias de éxito a largo plazo e impedir planteamiento de fines en conflicto. Esta libertad, que exige una determinada medida de saber sobre el mundo y una alta medida de la facultad de juzgar, es anhelada por los sujetos porque permite convertir el objetivo universal del actuar humano en objeto del querer. Y como esto —como mínimo para Hegel— es un objetivo que corresponde a todo sujeto, esta libertad y las capacidades vinculadas a ella constituyen un resultado

9. A esta inhibición pertenece también el cultivo de las necesidades naturales. La teoría hegeliana de la voluntad natural está concebida también en ese sentido de manera teleológica, pues atribuye a los instintos una estructura racional —a saber, el ser un sistema o una totalidad—, estructura que sólo alcanza en la voluntad subjetiva. Aquí el concepto de «formación» desempeña un papel importante. No podemos ocuparnos de ello aquí en profundidad. No obstante, es importante retener que el *telos* del sistema de los instintos se alcanza en el actuar racional. El bienestar y la felicidad son la totalidad que les corresponde. Con ello, la acción racional es el lugar en el que la voluntad natural y subjetiva construyen una unidad. El desarrollo teleológico, al que se remite en el capítulo de la moralidad, ya no se refiere por ello al concepto de la acción.

que adscribimos al agente racional y su obrar como norma. De ahí que sea también legítimo que Hegel hable del «derecho de la intención en el sujeto pensante». Como agentes racionales activamos nuestra razón para realizar nuestros intereses. Esto es un componente esencial de toda acción. Tener intenciones es por eso el mejor camino para poder realizar estos intereses. De ahí que también sea evidente que no consideremos el actuar con intención como una capacidad de imputación ampliada, sino que, al revés, pongamos en relación el actuar sin intención con una capacidad reducida de imputación. Sin embargo, hay que retener que también el actuar con una intención sólo tiene el bienestar y la felicidad del agente como fin. Ahora bien, en la *Filosofía del derecho* Hegel pasa del bienestar del agente al bienestar de los otros. Vamos a exponer brevemente en qué sentido cabe hablar de ello y a continuación indicaremos los argumentos por los que el concepto hegeliano de acción no implica la presencia de una posición moral.

### 5.1.3. *El bienestar de los otros*

Hegel indica un argumento especulativo que apoya la idea de que el bienestar universal de un sujeto individual se determina conceptualmente como «bienestar de los otros» (R §125) así como «bienestar de todos» (*ibíd*.). La «razón» de este desarrollo especulativo es la remisión de los «contenidos particulares del bienestar» (*ibíd*.) de un sujeto individual a la forma universal de su voluntad «en cuanto reflejado sobre sí e infinito» (*ibíd*.). Pero también, cuando no se sigue esta «deducción», es plausible incluir el bienestar de otros sujetos en este punto del análisis del concepto de acción.

Es un hecho empírico aceptado que, en tanto agentes, nuestra acción afecta en la mayoría de los casos a los intereses de otros sujetos. Independientemente de que sea una necesidad conceptual o sólo contingente, hay que retener la idea de que es característico del actuar humano poder bloquear o apoyar los planes e intenciones de otros sujetos. Dado que nuestra acción siempre está referida a un mundo accesible intersubjetivamente, con nuestras acciones se crean hechos que otros agentes tienen que tomar en consideración en sus planes de actuación. Y

no sólo esto, también la posibilidad de la cooperación es una magnitud empírica que atañe a nuestro concepto de acción.

Un agente que persigue intenciones con su obrar sitúa su obrar en una conjunto de conexiones más amplio y por ello puede predecir en qué medida las posibles actividades de otros sujetos promueven u obstaculizan sus planes. Y cuando el agente también toma en consideración en qué medida su propio obrar afecta al bienestar y al interés de los otros, está en la situación de contar con sus reacciones y acciones. Puede seguir estrategias en las que se integran las actuaciones de los otros. Y ahí el agente puede tener en cuenta que los otros actuarán persiguiendo su bienestar y la realización de sus intereses. En la medida en que cuenta con este elemento básico de su acción tiene fundamento para predecir determinados comportamientos de los otros.

Junto a esta posibilidad —realizar los propios fines también a través de las reacciones calculadas de otros sujetos— hay otro hecho empírico a destacar, a saber, que hay objetivos de la acción que exigen la cooperación con otros agentes. En muchos casos se solapan los intereses de diversos agentes y la realización de un fin exige el bienestar de varios sujetos. De ahí que haya que estar de acuerdo con Hegel cuando afirma:

> Mi bienestar se amplía por sí igualmente hasta el bienestar de los otros, pues mi bienestar no puede mantenerse sin el bienestar de los otros [R §26R].

Hay que limitar esta observación (en el marco de esta investigación) en el sentido de que esta «ampliación» no tiene por qué ser lógico-especulativa, sino que tiene lugar «igualmente» cuando se analizan las posibilidades y necesidades que resultan del hecho de disponer de intenciones. El propio Hegel, que con esta observación piensa también concretamente en la interdependencia de una sociedad donde funciona la división del trabajo, añade a esta observación citada una importante limitación. Hegel dice que esa ampliación del bienestar individual al bienestar de los otros es [sólo; M.Q.] «egoísta» (*ibíd*.). Con ello quiere decir que un agente incluye los intereses de otros en sus planes o los persigue a través de su obrar, a fin de realizar sus propios intereses. Esta ampliación del bienestar del agente al bienestar de los otros no implica por ello la presencia de una posición moral, ya que no se persiguen los intereses de los otros por sí mismos.

Esta ampliación del bienestar desde el bienestar del individuo al bienestar de los otros no puede ser valorada como prueba de que el concepto hegeliano de acción implica la presencia de una posición moral del agente. En el texto citado, Hegel deduce el tránsito a esta posición, a saber, la promoción del bienestar de los otros, «con la disminución y sacrificio de uno mismo», de la racionalidad del conjunto, que acabamos de mostrar a través de los distintos hechos empíricos. Obviamente este argumento de Hegel no recurre a su concepto de acción. Ahora quiero indicar argumentos que apoyan la idea de que la teoría hegeliana de la acción no tiene implicaciones propias de la filosofía moral, a pesar incluso de que las haya desarrollado en el marco del capítulo de la moralidad de su filosofía del derecho.

## 5.2. **Acción racional y posición moral**

### 5.2.1. *La neutralidad filosófico-moral del concepto de acción*

La tesis con que se cierra esta investigación sobre el concepto hegeliano de acción es la siguiente: *el concepto hegeliano de acción no implica la presencia de una posición moral del agente, si bien su concepto de autonomía sí implica una posición moral del agente*. Ciertamente, Hegel desarrolla su concepto de acción en la filosofía del derecho y ahí en el capítulo de la moralidad. Y tampoco cabe discutir que su teoría de la voluntad tiene implicaciones para la filosofía moral. Al concepto de voluntad pertenece que una voluntad quiera lo bueno en sí y para sí, incluso que la voluntad —como sustancia de la voluntad— sea este propio bien (cf. R §132). Ante esto, es necesario explicar la tesis que aquí defendemos.

En el § 113 Hegel —como indicamos al comienzo de esta investigación— había conectado «acción» y «exteriorización de la voluntad subjetiva» de tal manera que ambas expresiones resultaban extensionalmente iguales. Si nos preguntamos ahora por qué el capítulo de la moralidad, que hay que comprender como desarrollo del concepto de voluntad subjetiva, tiene en conjunto implicaciones para la filosofía moral, mientras que el concepto de acción no debe tener ninguna de estas implicaciones, entonces, esta implicación debe estar contenida en el significado de «voluntad subjetiva». Según Hegel, un desarrollo con-

ceptual del significado de «voluntad subjetiva» implica la presencia de una posición moral en el agente. Si se presupone en la descripción de los sucesos de acción el sentido completo de «voluntad subjetiva», entonces se concebirán los sucesos relevantes desde el punto de vista de la filosofía moral. En cambio, si se describe sólo con los conceptos que, según Hegel, pertenecen al concepto de «acción», entonces no hay que establecer esa conexión con el punto de vista de la filosofía moral.

Esta situación conduce a que también pueda usarse el concepto hegeliano de acción cuando no se asume su teoría de la voluntad. Su teoría de la acción se puede trasladar a actores que no tienen «voluntad subjetiva» en el sentido del que habla Hegel, sino que sólo disponen de la racionalidad instrumental de un actor absolutamente egoísta. Si se busca en el concepto de voluntad subjetiva aquellos elementos de significado que van más allá del concepto de acción, entonces se encuentra el concepto de autodeterminación. Éste es el *telos* del desarrollo conceptual de la voluntad subjetiva y con ello del capítulo de la moralidad. Pero no es el *telos* de aquellas determinaciones conceptuales que constituyen el concepto de acción.

La estrategia con la que queremos probar nuestra tesis resulta de este estado de cosas por sí misma. Hay que señalar las diferencias que cabe identificar entre la determinación de la voluntad subjetiva y la determinación de acciones. A través de ello probaremos que cabe realizar estas últimas independientemente de las primeras. Esto es lo que vamos a mostrar a continuación.

### 5.2.2. *Tres argumentos*

Al comienzo de la tercera sección de la segunda parte de la *Filosofía del derecho* Hegel introduce conceptualmente «el bien» como «la unidad del concepto de voluntad y de la voluntad particular» (R §129). Con ello no se remite al bien relativo a un sujeto particular (bueno para mí), sino al bien objetivo en sí. La voluntad subjetiva, que busca este bien como su fin, quiere por ello algo de lo que puede afirmarse que es querido por la voluntad en sí. Y quiere algo que podemos afirmar es bueno para otros sujetos. Mientras que el bienestar, que era objetivo y fin para el agente racional, todavía permanecía limitado al individuo particular, ahora es válido lo siguiente (cursiva de Hegel):

> El bienestar no tiene en esta idea ninguna validez por sí en cuanto existencia de la voluntad particular individual, sino sólo esencialmente en cuanto *universal* en sí [R §130].

Una voluntad subjetiva que comprende su obrar como realización de este bien tiene la pretensión de alcanzar no su bienestar individual, sino un bien universal que sirva al bienestar (por sí mismo) de todos. Cabe retener entonces que el objeto de la voluntad subjetiva ha cambiado al comienzo de la tercera sección del capítulo de la moralidad: ya no se trata del bien individual (el bien para mí), sino el bien en sí mismo (el bien universal en sí). Esto es un fin que no es querido por el interés individual, sino que corresponde al interés de todos.

En las notas marginales a los §§ en los que Hegel introduce este bien objetivo conceptualmente, expone la diferencia respecto de la exposición de los §§ precedentes:

> Esta voluntad particular inmediata —en la felicidad, el bienestar, la vida: su propia universalidad [R §129R].

La diferencia respecto del bien determinado como existente en sí mismo, del que Hegel dice que es «lo objetivo» (*ibíd*.), es clara. Y para precisarlo añade que «el hombre», «cuando reflexiona sobre su bienestar, ya no es voluntad inmediata» (*ibíd*.). Esta última afirmación describe de nuevo las determinaciones ya indicadas aquí que corresponden al contenido de las acciones en general. La pregunta que hay que aclarar aquí es: ¿este bien en sí es igualmente una determinación que corresponde necesariamente al contenido de las acciones?

Según Hegel, es «el derecho de la voluntad subjetiva» (R §132) que se le impute una acción en su valor objetivo. Cuando se valora una acción en ese sentido, entonces es «el derecho más elevado del sujeto» «conocer la acción en la determinación del bien o el mal, de su legalidad o ilegalidad» (*ibíd*.). Esto significa que pertenece al concepto de voluntad subjetiva el poder concebir y valorar la cualidad moral de la acción. Una carencia en este sentido conduce a «disminuir o superar la capacidad de imputación» (*ibíd*.).[10] La razón por

10. No podemos abordar aquí la tesis hegeliana de que esta capacidad se debe determinar como magnitud cognitiva, ya que también el juicio moral puede ser verdadero o falso.

la que el sujeto tiene este derecho reside en que hay que ver «la autodeterminación pura e incondicionada de la voluntad» (R §135) como origen de esta capacidad. A la «autoconciencia moral» (*ibíd*.) le corresponde la «universalidad abstracta» de la «autonomía» en la que «dentro de sí sólo remite a sí misma» (*ibíd*.).

Si se pregunta ahora por los argumentos por los que estas determinaciones conceptuales no corresponden necesariamente al concepto de acción, entonces cabe aducir varios. El argumento decisivo es (como dice Hegel claramente en su observación, que remite a la *Ética a Nicómaco*) que el «derecho de la apreciación de lo bueno» (R §132) debe ser valorado de modo distinto al «derecho de apreciación (§ 117) respecto de la acción como tal» (*ibíd*.). Hegel indica que una pérdida del derecho de apreciación respecto de la acción conduce a que no pueda «imputar» (R §140) a un agente su obrar, mientras que un error relacionado con la apreciación de lo bueno sólo conduce a que la acción sea «mala» (esta última afirmación se encuentra en su cita de Aristóteles, que Hegel comparte). El punto decisivo es que la cualidad moral y el juicio moral del agente no indican necesariamente que su obrar sea una acción. En cambio, el derecho del saber y el querer determina si un obrar en general es una acción; y también fija bajo qué descripción hay que imputar un suceso como su acción a un agente.

Con ello concuerda, como segundo argumento, que la posición moral sólo tiene «el *aspecto formal* de la actividad de la voluntad, que en cuanto *esta* voluntad no tiene contenido propio» (R §137; cursiva de Hegel), como contenido del querer, mientras que pertenece a las determinaciones de contenido de la acción tener la voluntad inmediata natural como contenido. Precisamente porque en la «autoconciencia moral» (R §135) se prescinde de este contenido, puede no ser necesario para las acciones: para éstas la voluntad inmediata es un elemento constitutivo necesario.[11] El fin y el objetivo de la acción es la felicidad, que remite a la voluntad natural, mientras que la posición moral remite a la autonomía como autodeterminación formal del sujeto, que precisamente se «abstrae»[12] de la voluntad natural.

---

11. Para los «deberes» y «virtudes» desarrollados por Hegel en la eticidad es válido lo siguiente: «Ellos también tienen como base el mismo contenido», «que tiene la forma de los instintos» (R §150).

12. Cf. sobre ello también la exposición de Hegel en E §§473-480.

El tercer argumento que apoya la tesis de que el concepto hegeliano de acción no implica la presencia de una posición moral reside en que el concepto de libertad cambia. Si describimos a un actor como agente, entonces presuponemos su autonomía. Para las acciones es suficiente arbitrio o libertad de elección (cf. E §§476 y ss., y R §123), mientras la posición moral exige «la autodeterminación pura incondicional de la voluntad» (R §135). La acción racional exige que un agente coordine sus necesidades de manera racional, que logre componer un sistema y una jerarquía con sus instintos para alcanzar su bienestar de modo óptimo. En cambio, la posición moral exige que la voluntad sólo sea determinada por la forma de la voluntad (su autorreferencialidad). En el actuar se acepta que la voluntad natural llegue a ser contenido a través de la «voluntad reflejada sobre sí» (R §123). La voluntad autónoma, en cambio, no tiene este contenido: el bien en sí es «distinto» (R §133) del contenido de la voluntad natural en tanto que particular. En la transición de la felicidad al bien en sí también se transforma el concepto de subjetividad: mientras que en la acción (como actividad orientada a conseguir la felicidad) el «sujeto todavía no es universalmente bueno», sino «todavía determinado concretamente en sí mismo» (R §120R), de la posición moral es válido decir que «la autoconciencia» se sabe «como lo que no puede ni debe ser dañado por ninguna determinación presente y dada» (R §138).[13]

Junto a estos tres argumentos (el estatuto diferenciado de ambos derechos de apreciación, los conceptos diferentes de libertad y el significado transformado de «sujeto») cabe señalar otras distinciones conceptuales entre la determinación de la acción racional y de la posición moral.[14] Así se transforma, según Hegel, el tipo de juicio de la acción, la posición moral de «juicio de reflexión» pasa a «juicio de concepto» (R §114R). Con ello se transforma también la «universalidad» que se expresa en este juicio, pasa de la «universalidad formal» (R §123) a la «universalidad que es en sí y para sí» (R §125).[15] Además de ello cabe retener que la imputa-

13. En las notas marginales al § 123 Hegel enfatiza dos veces que el sujeto «está determinado en la intención como particular en sí», que el Yo está presupuesto como «sujeto concreto» en las acciones.

14. En cualquier caso, estos argumentos no excluyen que haya aquí una conexión teleológica.

15. El desarrollo lógico subsiguiente de la universalidad desde la universalidad «formal» según la lógica de la esencia a la universalidad según la

ción en el caso de la cualidad moral de la acción va al carácter del agente, mientras que la imputación en el caso de la acción intencional apunta a la racionalidad del agente. Estas distinciones prueban que Hegel diferencia entre la acción racional y la posición moral, si bien estas diferencias conceptuales son únicamente consecuencias de aquellas distinciones que expusimos más arriba como los tres argumentos decisivos.

A modo de resumen podemos decir que el concepto de acción remite a sujetos concretos que están en situación de coordinar su voluntad natural de manera racional y perseguir intenciones con su obrar intencional. Para ello necesitan la libertad de elección y la capacidad de comprender su obrar como realización de sus fines autónomamente elegidos. En cambio, el concepto de posición moral remite a la voluntad subjetiva como voluntad autónoma que se determina por sí misma, que no toma ningún contenido del exterior. Esta voluntad tiene, en tanto voluntad de la subjetividad racional, carácter universal, esto es para Hegel: carácter legal. Como se deja a un lado la subjetividad concreta y no se asume contenidos particulares, los planteamientos de fines de la voluntad moral tienen «la forma de leyes y principios» (R §137) que aspiran a una validez universal. Ahora bien, Hegel no extrae esta tesis de su concepto de acción, sino de la autonomía. Ésta se deduce de la forma de la libertad subjetiva, el ser libertad existente-para-sí. Por ello sólo hay acciones morales en tanto que la voluntad es autónoma y universal, el concepto hegeliano de acción seguiría siendo válido, no obstante, si a los actores de este tipo les faltara por completo esta forma de imputabilidad. En ese sentido, el concepto hegeliano de acción es «neutral» desde el punto de vista moral.[16]

---

lógica del concepto se encuentra también en R §114, donde Hegel caracteriza el bien como «la objetividad existente en y por sí».

16. Esto no es válido, por lo demás, para la teoría hegeliana de la pena. Ésta remite evidentemente al concepto de autonomía. Partiendo meramente de su concepto de acción Hegel llegaría únicamente a teorías del escarmiento ejemplarizante, ya que éstas sólo tienen el interés individual como base de la motivación. La posibilidad de subsumir al delincuente en su propia máxima de acción depende de la forma de esta máxima. No obstante, la voluntad no tiene esta universalidad en tanto que sujeto racional concreto, sino sólo en cuanto sujeto autónomo. Véase sobre ello Primoratz, 1986, pp. 42 y ss.

### 5.2.3. *Acción y autonomía*

Hay que entender las indicaciones anteriores como argumentos para una hipótesis interpretativa. Deben probar que, en la teoría de Hegel, cabe diferenciar con exactitud las determinaciones que corresponden al concepto de acción y aquellas determinaciones que se asignan a la voluntad subjetiva. Visto también desde el punto de vista *sistemático*, hay que estar de acuerdo también con este análisis hegeliano. El concepto de autonomía es decisivo para afirmar que el actuar se encuentra bajo la medida de la valoración moral. Aunque la exposición y la crítica hegelianas de la moralidad están influidas por una comprensión kantiana,[17] el resultado es correcto: el concepto de autonomía tiene implicaciones desde el punto de vista de la filosofía moral. No es, como también muestra la teoría hegeliana, una contradicción desarrollar un concepto de acción que presupone la libertad de elección y la elección libre, sin sobrepasar el punto de vista del egoísta racional. Los intentos de derivar referencias conceptuales a la posición moral a partir del concepto de la decisión libre, deben apoyarse sobre un concepto de autonomía que tenga carácter normativo.[18] El concepto de un agente exclusivamente racional no es un concepto icono en la medida en que la libertad de acción se entienda sólo como libertad de elección en el sentido de que un sujeto siempre actúa con la conciencia de poder distanciarse de un determinado contenido.

Es seguro que nuestra autocomprensión (cultural) tiene la impronta de contar con posiciones morales. Comprendemos en toda regla las reconvenciones morales y comprendemos nuestro

---

17. Cf. sobre ello Willaschek, 1992: la dirección en la que va Hegel, que apunta al papel de la experiencia ética y de la facultad de juzgar como magnitudes empíricas también para el actuar moral, es seguramente correcta. Su crítica al formalismo es por ello igualmente legítima, pero resulta más de su comprensión de Kant que de la teoría de Kant. La exposición de Willaschek muestra, como mínimo, que cabe interpretar la teoría de Kant de tal manera que pueda hacerse compatible con las posiciones de Hegel. Por el contrario, creo que nuestro trabajo muestra igualmente en qué puntos la posición de Hegel sigue la de Kant. Las diferencias que se ponen de manifiesto aparecen de modo diverso a través de un énfasis distinto de momentos diferentes, que en su conjunto comprenden nuestro concepto de actuar racional.

18. Este concepto surge para Hegel a raíz de su enfoque teleológico a partir de concepto de voluntad. Para Hegel, la autonomía es el *telos* de la acción en cuanto exteriorización de la voluntad subjetiva.

obrar también como moralmente relevante. Por eso la tesis expuesta más arriba sólo tiene el sentido de bloquear un camino concebible de la fundamentación moral: no es posible, a partir del concepto —entendido descriptivamente— de acción derivar un argumento (que funde en última instancia) para la conexión analítica de razón y moral. Esta conexión resulta sólo cuando ya se concibe la acción como acción autónoma o el agente como un sujeto que actúa autónomamente. Ahí no se trata de conceptos puramente descriptivos, sino de una autocomprensión que sobrepasa la norma de la racionalidad medio-fin.[19] Ahora bien, quien quiera producir una conexión conceptual entre el concepto de acción y la posición moral, debe afirmar dos cosas: mostrar I) que el concepto de decisión libre y la conciencia de libertad de la acción no se agotan en el concepto de libertad de elección, sino que exigen el concepto de autonomía. Y debe mostrar a continuación II) que este concepto contiene un componente que conecta la autodeterminación racional y la posición moral.[20]

Con su filosofía, el propio Hegel tiene la pretensión de haber probado esta conexión. De modo distinto a Kant, que conserva las implicaciones morales a través de su equiparación de libertad de elección y heteronomía, Hegel intenta demostrar que la libertad de elección y la autonomía deben comprenderse en una relación teleológica. La estructura conceptual de la libertad de elección contiene implicaciones cuya realización está dada sólo en la autonomía. Para poder mostrar esta conexión, Hegel debe recurrir a su lógica especulativa, ya que sólo ésta le permite conectar teleológicamente los conceptos y su estructura interna.[21]

---

19. El propio Hegel evita esta dicotomía a través del carácter teleológico de su ontología, que siempre contiene a su vez componentes normativos (cf. las conclusiones).

20. Cf. sobre esta problemática las contribuciones en Christman, 1989.

21. Según mi punto de vista, esta concepción se expone en la *Filosofía del derecho* a través de la interpretación dialéctica del concepto de «universalidad». Como esta conexión sólo tiene validez en el contexto de la lógica hegeliana, cuya legitimación no puede ser tema de investigación aquí, he renunciado a un análisis de estos argumentos de Hegel.

# PARTE TERCERA
# OBSERVACIONES FINALES

Estas conclusiones finales tienen dos partes: en primer lugar resumiré los resultados centrales de esta investigación a través de una visión general de la teoría hegeliana de la acción. A continuación propondré una breve mirada sobre el ámbito de la teoría de la acción acerca del cual no se dice nada en la filosofía del derecho: la explicación de las acciones. Esta problemática lleva a la cuestión de cuál es la postura de Hegel en el problema alma-cuerpo, un tema que exige una investigación específica. Aquí sólo esbozaré en qué medida la teoría hegeliana de la acción es *compatible* con su solución del problema alma-cuerpo.

## *I. Resultados*

Las acciones son para Hegel «exteriorizaciones de la voluntad subjetiva», es decir, sucesos a los que pertenece esencialmente ser conocidos por el agente desde una perspectiva/descripción específica. Esta propiedad específica de los sucesos de acción los distingue de otros sucesos. Hegel entiende esta perspectiva interna del agente como una convicción específica de la acción, cuya forma lógica Hegel analiza (en R §110). Hegel desarrolla el carácter de autoadscripción de esta convicción del agente y da la determinación más general del contenido a esta convicción: el agente entiende su obrar (en el momento de la realización de la acción) como realización de un fin libremente elegido (cf. capítulo 2). La diferencia entre el suceso de acción y su descripción está en la base de la teoría de la acción que Hegel desarrolla en la Filosofía del derecho; Hegel es consciente de que los sucesos de acción sólo se conciben

como acciones en determinadas descripciones. Hegel muestra que la acción se encuentra en relaciones causales en tanto que sucesos y es imputable al agente en tanto que sucesos descritos específicamente. Esta descripción especifica es aquella en la que el obrar del agente es descrito de manera intencional (capítulo 4).

Hegel responde a la cuestión de la imputabilidad con la tesis de que la convicción específica de la acción del agente en relación con su obrar respectivo fija aquella descripción según la cual el obrar es «acción». Las descripciones de un suceso —con excepción de la convicción específica del agente durante la realización de la acción— se pueden corregir (capítulo 2). En cualquier caso, hay que diferenciar aquí dos puntos de vista: si se considera la relación de perspectiva interior y suceso de acción, esta convicción del agente no puede ser corregida en relación con la descripción de su acción, ya que la acción es constituida también a través de su convicción. Esta incorregibilidad es el lugar de la «libertad subjetiva», que para Hegel adquiere «realidad efectiva» en la acción (R §124R). No corregibles son las convicciones de acción específicas en dos lugares: por un lado, el agente interpreta su propio trasfondo motivacional (capítulo 2). Por otro, el agente interpreta la situación creada como realización de un fin subjetivo. En ambos puntos el agente puede equivocarse y ser corregido por otros.

Como Hegel parte de la tesis de la praxis de la imputabilidad, debe recurrir a la convicción de acción específica del agente, determina la intencionalidad del obrar como magnitud cognitiva (4.2): un obrar es intencional cuando hay una convicción de acción específica y se describe como obrar intencional (acción) cuando es expuesto a la luz de esta convicción.

Hegel comprende siempre por «acción» una «acción intencional», donde la intencionalidad siempre exige para él una determinada descripción del suceso de acción: el recurso a la convicción específica del agente en relación con su obrar.

Además de ello, también pertenece a las posiciones de Hegel relativas a la teoría de la acción la idea de que la libertad de acción se puede analizar a través del concepto de libertad de elección o de arbitrio (capítulo 5). Los contenidos del actuar, en sentido restringido, son ahí siempre contenidos, en sentido amplio, de la voluntad natural, que es llevada «a una forma racional» en la voluntad subjetiva como perteneciente a la voluntad en sentido restrin-

gido. «Forma racional» significa dos cosas: respecto del fin singular quiere decir la estructuración proposicional que convierte el contenido, en sentido general, en contenido de la voluntad en sentido restringido a través del elemento de representación. Así el contenido está dado «para el pensamiento». En cambio, referido a la voluntad natural en su totalidad, «forma racional» significa que la voluntad se ha configurado como un «sistema» de instintos y necesidades.

La conciencia de la libertad de acción contiene, según Hegel, dos componentes: el primero consiste en que el agente conoce su obrar como intencional. El agente actúa intencionalmente porque comprende su obrar como realización de un fin elegido previamente. Además de ello, la conciencia de la libertad de acción contiene la convicción del agente de elegir el fin y en una ocasión dada poder querer algo distinto. Sólo esta libertad de elección permite al actor dar a su voluntad natural una forma racional. El actor racional, así indica la tesis de Hegel, «interpreta» su propio trasfondo motivacional y aspira, a través de la coordinación de sus deseos y necesidades, al máximo bienestar y felicidad. La libertad de acción específica es la racionalidad medio-fin de la libertad de elección. El agente «sabe» de sus motivos y necesidades como «subordinadas» (R §123R); la libertad de acción implica por eso también la «inhibición del instinto, de la naturalidad» (*ibíd*.). Las «intenciones» son ahí aquellos fines en los que el agente ordena su obrar en el contexto de sus propios fines a largo plazo. Además de ello están constituidos de tal manera según la forma que su universalidad permite al agente incluir los intereses de los otros en la realización de los propios. Los fines en la forma de la intención son por ello, según Hegel, la forma adecuada de la libertad de acción y la realización de la racionalidad del actuar. Hasta ahí los puntos principales de la teoría hegeliana de la acción. Como ya hemos indicado en esta investigación, estos puntos pertenecen en su totalidad al ámbito de la fundamentación de la acción. Hegel sólo se ocupa de modo marginal de las cuestiones relativas a la explicación de la acción. Vamos ahora al menos a esbozar brevemente su posición en este punto. Evidentemente, no sólo queremos saber según qué descripción es imputable un obrar a un agente, sino también cómo está constituida la conexión entre contenido en sentido amplio y contenido en sentido restringido. Y sobre todo queremos tam-

bién saber cómo hay que pensar la relación entre tener fines subjetivos y el tener lugar de sucesos. Ambas preguntas conducen a la teoría hegeliana de la conexión entre cuerpo y alma.

*II. Una mirada panorámica: explicaciones de la acción*

Hay que esperar de una teoría de la acción[1] que no sólo diga algo sobre el tema de la *fundamentación de la acción* y sobre las cuestiones relacionadas de la imputabilidad y la valoración, sino que también se ocupe del problema de la *explicación de la acción*. Finalmente también es relevante por qué un determinado suceso de acción tiene lugar en un momento determinado y qué razones (los «fines subjetivos», según Hegel) desempeñan ahí un papel. Aquí la cuestión central es si las razones pueden ser al mismo tiempo causas. Ya hemos indicado que Hegel apenas tiene algo que decir sobre esta cuestión en la Filosofía del derecho. En cualquier caso, hay otra razón para este hecho: Hegel habría afirmado con seguridad que ya había resuelto este problema en su filosofía del espíritu subjetivo y en su lógica. Por eso procederé del siguiente modo. Como primer paso (i) interpretaré las afirmaciones de Hegel acerca del problema de la explicación de la acción y lo pondré en relación con los resultados elaborados en este trabajo. Como segundo paso (ii) expondremos la posición de Hegel en lo que respecta a la cuestión de si los fines subjetivos también pueden ser causas. En el tercer paso (iii) esbozo una posición que es compatible tanto con la solución hegeliana del problema cuerpo-alma como con la extensión de su teoría de la acción al ámbito de la explicación de las acciones.

*i) ¿Quién tiene la responsabilidad de que ocurra un suceso de acción?*

El análisis de la conexión entre «acción» y «hecho» así como de «responsabilidad» e «imputabilidad» (en 4.1) ha dado como resultado que Hegel evite consecuentemente establecer una conexión causal entre voluntad subjetiva y el propio suceso de acción. Cuando Hegel dice que la voluntad subjetiva «tiene responsabilidad», son siempre las consecuencias del suceso de acción en las que está

1. Cuando en lo que sigue hablemos de causas hablamos en términos de la causalidad eficiente (*causa efficiens*).

implicada esta voluntad. Lo que requiere ahí explicación es la relación que hay entre la voluntad subjetiva y el tener lugar de este suceso de acción. En la interpretación aquí indicada el concepto de «implicación» responde de ello. Si se buscan posibles perspectivas para superar estos déficits teóricos, es posible combinar una teoría de la acción causal con la posición de Hegel. Ésta excluye solamente que la «voluntad subjetiva» pueda ser causa de un suceso de acción. Con ello no se ha dicho todavía que también los contenidos de la voluntad subjetiva no puedan ser presentados como causas para el suceso que se trata de explicar.

*ii) ¿Son las intenciones causas?*

En la *Filosofía del derecho* de Hegel sólo hay un lugar que permita pensar que las intenciones son causas para los sucesos de acción (cursiva de Hegel):

> *Intención* la esencialidad subjetiva, de la cual la acción es una consecuencia. En *α*) la acción tiene consecuencias, su universalidad en ella como un todo; *β*) *ella misma* es también *consecuencia*, según la determinación de la exterioridad, que tiene en sí [R §120R].

La afirmación de Hegel, de que el suceso de acción (acción en la determinación de la exterioridad) puede ser visto como *consecuencia* de la intención, se puede interpretar como alusión a una teoría de la acción causal. En cualquier caso, hay que entender ahí «consecuencia» en el sentido de efecto, una interpretación que no es obligatoria. Es más bien en sentido inverso: el conjunto del contexto de la teoría hegeliana habla a favor de *no* comprender aquí consecuencia en el sentido causal.[2]

En el contexto de la valoración de sucesos históricos, Hegel critica la «concepción psicológica de la historia» (R §124), en la que el «entendimiento» (*ibíd*.) explica los intereses individuales de los agentes en relación con los motivos reales de estas acciones históricas.[3] La expresión de «móvil efectivo de las acciones»

---

2. La interpretación hegeliana de «consecuencia» en el fragmento citado no es, en razón del contexto, obligatoria. Antes bien, la afirmación de Hegel remite a la imputabilidad; el § 118 documenta claramente que Hegel no utiliza el término consecuencia de modo unívoco.

3. La reacción de Hegel a este procedimiento es también interesante porque no niega en absoluto que estos fines individuales hayan estado también

(*ibíd*.) es referida por Hegel a esta psicología del entendimiento. Esto apoya la idea de que Hegel considera inaceptable desde el punto de vista teórico la representación que hay de fondo. También en la *Ciencia de la lógica* critica Hegel el intento de proporcionar análisis causales de la historia (cf. LII 194). Ahora bien, la siguiente afirmación (cursiva de Hegel) es decisiva para la determinación de la posición hegeliana sobre la cuestión de si las intenciones pueden ser también causas:

> Pues hay que señalar la aplicación *inadmisible* de la relación de causalidad a *relaciones de lo físico-orgánico* y de la *vida espiritual* [LII 193].

Ya para el ámbito de lo físico-orgánico es válido para Hegel que ahí no hay ninguna explicación causal. La relación de intenciones y acciones es únicamente un caso especial: incluso si uno partiera de la idea de que las intenciones son disposiciones de un organismo y las acciones movimientos corporales, éstas no podrían conectarse mediante una afirmación causal según la cita anterior. La razón debe encontrarse en la posición de Hegel en el problema alma-cuerpo. En cualquier caso, otros intérpretes de la teoría hegeliana de la acción han mantenido la tesis de que el propio concepto hegeliano de acción excluye que las intenciones puedan ser causas. Antes de llegar a la tercera y última parte de estas conclusiones finales, hay que rebatir estas objeciones.

Algunos intérpretes han intentado desarrollar directamente a partir de la teoría hegeliana de la acción un argumento en contra de la tesis de que las intenciones puedan ser causas. Así, Taylor[4] asegura que la teoría hegeliana de la acción se ocupa del ámbito de la fundamentación de la acción y no de la explicación de la acción. Taylor explica ahí en cualquier caso estos dos campos de tareas de la teoría de la acción como tipos de teoría excluyentes entre sí y deduce del hecho de que Hegel sólo haya tratado el problema de la fundamentación, la conclusión de que Hegel es un enemigo de la teoría causal de la acción. Sin duda, hay que

---

en juego. Hegel está utilizando aquí de nuevo (implícitamente) su teorema de la astucia de la razón. De ahí la posibilidad de que, a través de las intenciones de los agentes, se realicen los fines de la razón absoluta. Cf. el capítulo 2 de esta investigación.

4. Cf. Taylor, 1983.

estar de acuerdo con Taylor en lo que respecta a que Hegel defienda una «qualitative conception of action» en el sentido de Taylor. Sólo que con ello todavía no se ha mostrado que ésta sea irreconciliable con una teoría causal de la acción. El hecho admitido de que la teoría causal de la acción no comprende los aspectos cualitativos del saber de la acción (el «agent's knowledge» de Taylor) no es argumento a favor de la incompatibilidad de ambas teorías. Sucede más bien que ambos enfoques se ocupan de elaborar distintos campos de tareas. No cabe deducir únicamente de ahí una incompatibilidad.

Hoffman intenta convertir a Hegel en un opositor de la teoría causal de la acción, en la medida en que le asigna el (dudoso) honor de haber anticipado el llamado argumento-de-conexión-lógica. Aunque Hoffman desarrolla sus reflexiones en el contexto de la investigación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sus puntos de vista se pueden trasladar al contexto de la *Filosofía del derecho*:

> When, for example, Hegel analyzes the concept of «intention» while discussing the «sciences» of physiognomy and phrenology in the *Phenomenology of Mind*, the main argument he employs is clearly applicable to the traditional view of volitions. The argument anticipates much of what can be found in contemporary philosophy of mind. Since we cannot identify and describe intention independently of the action which manifests it, intention cannot be construed as a distinct mental event occurring independently of the action. Intention is in the action; both the occurrence and the meaning of the intention are to be found only in the performance of the agent. By the same token, talk about volitions can only be employed in reference to particular ways of acting in the public world. For Hegel, then, the exercise of one's will is inseparable from one's behavior and performance.[5]

Hegel defendió la crítica a las «ciencias» de la fisionomía y la frenología también —en la medida en que podemos comprobarlo— en el tiempo de la redacción de la *Filosofía del derecho*. El argumento que Hoffman atribuye ahí a Hegel en realidad éste no lo defiende. Es cierto también que en la filosofía del derecho

5. Hoffman, 1982, p. 193. Si Hoffman defendiese la tesis de que la posición de Hegel ha cambiado en la *Filosofía del derecho*, entonces mis indicaciones evidentemente no le atañen. A pesar de todo es útil debilitar este argumento si pretendiera ser válido para la *Filosofía del derecho*.

la intención no permanece «interna», sino «dada a su vez con la *acción*» (R §124R; cursiva de Hegel). Sin embargo, en este punto Hegel rehúsa únicamente valorar el carácter de un sujeto a partir de intenciones que no se manifiestan en acciones. De ahí no se sigue en ningún caso que Hegel deba negar la existencia de intenciones como estados mentales. Para Hegel es suficiente que estos estados mentales privados no constituyan el valor moral de un sujeto; sin embargo, puede aceptar su existencia. La expresión que utiliza, «vérselas con intenciones en el interior» (*ibíd*.), permite afirmar que Hegel considera posible la existencia de intenciones como estados mentales independientes de las acciones que los realizan.

La exposición de Hoffman, si reflejara adecuadamente la posición de Hegel, sería comparable al argumento de la conexión lógica. Según este argumento, la relación de causalidad del suceso sólo puede tener lugar entre sucesos que son independientes entre sí. Dado que la intención y el suceso de acción no pueden ser descritos independientemente uno de otro, es imposible que entre ellos exista tal relación causal. Davidson ha mostrado que este argumento es erróneo: incluso cuando uno acepta que las acciones y las intenciones no se pueden describir de manera independiente, de ahí no se sigue automáticamente que las entidades descritas sean ontológicamente independientes.

La teoría de Hegel, tal y como la hemos interpretado aquí, se puede conciliar completamente con las conclusiones de Davidson, ya que también Hegel mantiene separados el carácter del suceso y los aspectos descriptivos. Esto es lo que ha resultado del análisis de las relaciones de «tener responsabilidad» e «imputación» (en 4.1).

*iii) El tratamiento hegeliano del problema cuerpo-alma: un esbozo*

Junto a la cuestión aludida del significado del idealismo hegeliano, la pregunta por su posición en la discusión acerca de la teoría sobre la relación cuerpo-alma es decisiva para la pregunta aquí planteada sobre la conciliación de la postura de Hegel con una teoría causal de la acción. Se ha señalado en varias ocasiones las conexiones entre el tratamiento hegeliano del problema cuerpo-alma y las posiciones actuales de la filosofía del

espíritu.[6] Los intérpretes están de acuerdo en dos puntos: Hegel defiende una posición monista, sin ser por ello materialista; y cuestiona la dependencia causal de lo mental y lo físico. Respecto de la conexión en el plano ontológico se enfatiza la atención en la tesis de la emergencia de lo mental para caracterizar la posición de Hegel.[7] Wolff mostró en su comentario al § 389 de la *Enciclopedia* que Hegel resuelve el problema del alma-cuerpo: el problema sólo se plantea para Hegel cuando se comete un tipo de error categorial. Hegel señala:

> La cuestión de la inmaterialidad del alma carece de todo interés, a no ser que la materia sea aún representada como algo verdadero, por una parte, y el espíritu, por la otra, como una cosa [E §389].

Evidentemente, Hegel quiere aquí despojar a la materia de un determinado estatus: no es «algo verdadero». Y Hegel niega que se pueda concebir el espíritu «como una cosa». Si no se hace así, entonces la pregunta por la inmaterialidad del alma ya no tiene ningún «interés». A continuación afirma Hegel en el § citado, central para esta cuestión:

> Una cuestión relacionada con la precedente es la comunión del alma y del cuerpo. La comunión era admitida como un hecho, y se trataba solamente de cómo habría que entenderla. Como respuesta ordinaria puede ser considerada: que tal comunión constituye un misterio incomprensible. Puesto que, en efecto, cuando alma y cuerpo *son supuestos como absolutamente independientes entre sí*, son entre sí impenetrables como toda materia respecto a otra [*ibíd*.].

Hegel sigue aquí evidentemente la estrategia de resolver el problema señalando el error en el planteamiento de la pregunta. Su posición es que los conceptos de la filosofía de la naturaleza y los de la filosofía del espíritu son inconmensurables. No se puede

---

6. Cf. Elder, 1981, capítulo 4; DeVries, 1988, pp. 33-46, así como Wolff, 1991 y 1992.

7. Apoyándose en Nagel, 1984, p. 201, entiendo aquí por emergencia la afirmación de que un sistema complejo tiene propiedades que no pueden reducirse a ninguna de las tres fórmulas siguientes: i) son relaciones entre el sistema y algo distinto, ii) son propiedades de las partes constitutivas del sistema, iii) son propiedades de las relaciones que existen entre las partes constitutivas del sistema.

aplicar al espíritu la conceptualidad de la materia (ni tampoco de la categoría «cosa»). Cabe comprender este tratamiento del problema alma-cuerpo si partimos de la idea de que Hegel defiende una filosofía del relativismo descriptivo: a X sólo le corresponden propiedades en relación con una conceptualidad (lenguaje). Esto explica también por qué se puede tratar la «vida» al final de la filosofía de la naturaleza, mientras que el «alma» se introduce al comienzo de la filosofía del espíritu. Se trata ahí de un cambio de los lenguajes descriptivos, cambio que señala propiedades nuevas y emergentes de los sistemas complejos por último tratados. Si se describe organismos con la conceptualidad de la filosofía del espíritu, entonces se puede señalar en ellos propiedades que la conceptualidad de la filosofía de la naturaleza no puede comprender.[8] Sin embargo, ahí puede haber evidentemente también propiedades que permanezcan constantes en el cambio de los lenguajes descriptivos. Destaquemos el interés que tiene el hecho de que el estatus ontológico de ser «finito» pertenece a ello.[9]

Si proyectamos estos resultados en la teoría hegeliana de la acción, entonces se muestra que es conciliable en el fondo con un tipo de teoría como, por ejemplo, el monismo de Davidson.[10] La crítica de Hegel a la psicología del entendimiento y al uso de explicaciones causales en la filosofía de la historia se puede comprender como el rechazo de conexiones nomológicas entre diversos lenguajes descriptivos. A los procesos históricos, por ejemplo, les corresponden cualidades que no se pueden comprender de esta manera (a través de explicaciones causales). Y, por supuesto, también corresponden a las acciones cualidades que no cabe concebir desde una descripción en conceptos de explica-

---

8. Para el breve esbozo que aquí quiere hacer, la visión —seguramente correcta— de DeVries es irrelevante, a saber, que Hegel también distingue al interior de la filosofía de la naturaleza y del espíritu diferentes lenguajes descriptivos. La transición decisiva para el problema en cuestión es el paso entre filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

9. Cf. Elder, 1981, p. 64 (observación 8).

10. Davidson desarrolló esta posición en su escrito «Mental events». La tesis es que entre los lenguajes descriptivos de la física y de lo mental no hay correlaciones nomológicas, si bien no se excluye que los mismos objetos estén en la base de ambos lenguajes. Davidson critica el intento de identificar los tipos de sucesos descritos físicamente con los tipos de sucesos descritos desde el punto de vista mental (*type-identity*). Según su concepción, la tesis de anomalismo sólo admite que un suceso descrito desde el lenguaje de la mente sea idéntico a un suceso descrito físicamente (*token-identity*).

ción causal. De ahí no se sigue automáticamente que se excluya esta tesis de la identidad de la cosa singular.

En este punto es interesante que el análisis de las peculiaridades de las exteriorizaciones de la voluntad subjetiva (en capítulo 2) diera como resultado que en la base de la acción está la actividad del organismo orientada a un fin.[11] Esto indica que Hegel quiere mostrar aquí las propiedades que tiene una voluntad compleja. Vistos desde el punto de vista ontológico, los sistemas (organismos) que están en la base no deben ser independientes entre sí. En el conjunto de todos los organismos hay un grupo cuyas exteriorizaciones tienen determinadas cualidades que sólo pueden ser concebidas si se las describe como acciones. Sin embargo, ello no excluye que también se conciba estas exteriorizaciones como fenómenos naturales.

La solución aquí expuesta, a saber, hacer compatible la teoría hegeliana de la acción con el proyecto de explicaciones causales, tiene éxito si se vincula a una posición como la de Davidson: hay una identidad de la cosa singular, pero no una correlación nomológica entre los distintos lenguajes descriptivos. Esto concuerda con el procedimiento de Hegel respecto del problema cuerpo-alma y también es compatible con la mayoría de las afirmaciones de la *Ciencia de la lógica*. Pues, en cuanto monismo, para Hegel todas las entidades son reducibles al absoluto en sentido onto-teo-lógico. En realidad sólo hay (en el sentido enfático) la Idea absoluta. En relación con los otros grados de ser, lo físico y lo espiritual están en el nivel de la finitud. Por ello, no tiene sentido separarlos uno del otro.[12] En cualquier caso, hay que modificar la posición de Hegel como mínimo en dos puntos decisivos.

*Primera modificación*

Más arriba hemos presupuesto que una teoría de la acción causal es compatible con la posición de Hegel si se puede identificar las acciones (en un sentido por precisar) con la actividad orientada a un fin. Esto presupone que o se considera la propia actividad orientada a un fin orgánico una fuerza causal o se par-

11. Cf. también Planty-Bonjour, 1983, p. 25.

12. En ese sentido cabe interpretar también las observaciones de Hegel sobre la superación de otros sistemas en la filosofía; cf. LII 217.

te de que se puede analizar en conceptos causales.[13] Por razones que aquí no podemos abordar, Hegel no habría estado de acuerdo con ello.[14] En el capítulo sobre la teleología de la *Ciencia de la lógica* Hegel critica explícitamente el proceder de Kant, a saber, mostrar sólo la compatibilidad de la concepción mecánica y teleológica de la naturaleza (LII 388 y ss.). Hegel no acepta la validez de la mera compatibilidad epistémica, que es necesaria para la compatibilidad propuesta más arriba. Hegel ve —con razón— en la solución de Kant una asimetría: Kant considera la explicación causal fundamental desde el punto de vista ontológico. Frente a esta posición, Hegel defiende la actividad orgánica orientada a un fin como verdadero fenómeno ontológico. Frente a la reducción kantiana a un mero «como si», Hegel insiste en la equivalencia ontológica.

Además de ello, de su filosofía de la subjetividad absoluta se sigue un argumento a partir del cual descripciones teleológicas explícitas conciben un grado de ser más elevado. También esto puede coincidir con mi interpretación sólo si interviene una modificación.

*Segunda modificación*

Debemos comprender el criterio de Hegel acerca de la «verdadera» descripción en el sentido de que la medida de lo verdadero no representa un criterio simplemente ontológico, sino teleológico-ontológico, y ahí el autoconocimiento de un sujeto absoluto contiene una medida normativa. Si separamos este criterio de la pregunta acerca de las entidades a las que corresponde existencia,[15] cabe comprender la posición de Hegel de tal modo

13. Cf. Davidson, 1985, pp. 101 y ss.

14. Cf. la investigación sobre el idealismo alemán y sobre el programa de una filosofía de la naturaleza no mecánica en Horstmann, 1991.

15. La modificación aquí propuesta no se adentra tan profundamente en la filosofía de Hegel como *prima facie* podría parecer. Habría que dejar claro que, con su sistema, Hegel no quería en ningún caso negar la existencia de objetos espacio-temporales. Sus superaciones ontológicas no pueden tener por ello el sentido de una reducción. Mi propuesta consiste en separar dos niveles: en un nivel persigue Hegel la pregunta del ser *verdadero*; en el otro desarrolla una conceptualidad para las diferentes formas de existencia de las entidades. Una superación en el primer nivel no significa automáticamente una negación ontológica en el segundo nivel.

que para nuestra auto-comprensión como seres racionales es irrenunciable describir nuestro obrar como acción. Debemos aceptar este punto de vista. El lenguaje descriptivo que usamos ahí implica, no obstante, que la voluntad puede ser «inmediatamente» efectiva en el mundo de los sentidos. Ésta es la razón por la que el espíritu no acepta ninguna contraposición entre alma y cuerpo.[16] Y este punto de vista es —la onto-teo-logía de Hegel— al mismo tiempo un «punto de vista más verdadero», ya que en él se utiliza una conceptualidad que es un nivel más alto en el camino que recorre el absoluto en el conocimiento de sí mismo. Si no se acepta esta medida normativa, entonces sólo queda la exigencia de compatibilidad de las dos formas de descripción. Estos argumentos para considerar insuficiente la solución de Hegel, no pueden ser aquí objeto de debate. Pues no remiten ya sólo a la conexión entre la teoría de la acción y el problema cuerpo-alma, sino atañen al centro de la metafísica hegeliana.

16. Cabe comprender el proceder hegeliano de fundamentación dialéctica de tal manera que su análisis especulativo sea la racionalidad de este lenguaje descriptivo a través de la indicación de la estructura de sus conceptos fundamentales.

*This page intentionally left blank*

# BIBLIOGRAFÍA


AMENGUAL, G. (1990), «Natürlicher Wille und Moralischer Wille im Moralitätskapitel der Rechtsphilosophie Hegels», *Hegel-Jahrbuch*, pp. 225-234.

ANGEHRN, E. (1977), *Freiheit und System bei Hegel*, Berlín.

ANSCOMBE, G.E.M. (1957), *Intention*, Oxford.

— (1975), «The First Person», en *Mind and Language. Wolfson College Lectures 1974*, editado por Samuel Guttenplan, Oxford, pp. 45-65.

AUSTIN, J.L (1986), «Ein Plädoyer für Entschuldigungen», en Austin, *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart, pp. 229-268.

BAUM, M. (1978), «Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, pp. 175-198.

— (1990), «Kants Prinzip der Zweckmässigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs», en *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft»*, editado por H.F. Fulda y R.P. Horstmann, Stuttgart, pp. 158-173.

BRAND, M. (1984), *Intending and Acting*, Cambridge.

— (1986), «Intentional Actions and Plans», *Midwest Studies in Philosophy*, vol. X, pp. 213-230.

BRATMAN, M. (1983), «Taking Plans Seriously», *Social Theory and Practice* 9, pp. 271-287.

— (1989), «Intention and Personal Policies», *Philosophical Perspectives*, vol. 3, pp. 443-469.

CASTAÑEDA, H.N. (1967), «Indicators and Quasi-Indicators», *American Philosophical Quarterly* 4, pp. 85-100.

— (1975), *Thinking and Doing*, Dordrecht.

— (1979), «Philosophical Method and Direct Awareness of the Self», *Grazer Philosophische Studien* 7/8, pp. 1-57.

— (1982), *Sprache und Erfahrung*, Frankfurt.

— (1987), «The Self and the I-Guises, Empirical and Transcendental», en *Theorie der Subjektivität*, editado por K. Cramer, H.F. Fulda, R.P. Horstmann y U. Pothast, Frankfurt, pp. 105-140.

— (1987*a*), «Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing», *Philosophical Perspectives*, vol. I, editado por J.E. Tomberlin, pp. 405-454.
— (1989), «Direct Reference, the Semantics of Thinking, and Guise Theory», en *Themes from Kaplan*, editado por J. Almog, J. Perry y H. Wettstein, Nueva York, pp. 105-144.
— (1991), «Die Reflexivität des Selbstbewusstsein: eine phänomenologische Untersuchung», en *Dimensionen des Selbst*, editado por B. Kienzle y H. Pape, Frankfurt, pp. 85-136.
CHISHOLM, R.M. (1981), *The First Person*, Brighton.
— (1989), «Why Singular Propositions», en *Themes from Kaplan*, editado por J. Almog, J. Perry y H. Wettstein, Nueva York, pp. 145-150.
CHRISTMAN, J. (1989), *The Inner Citadel*, editado por J. Christman, Nueva York.
DAVIDSON, D. (1985), *Handlung und Ereignis*, Frankfurt.
DAVIS, L.D. (1979), *Theory of Action*, Englewood Cliffs.
DENNETT, D.C. (1969), *Content and Consciousness*, Londres.
— (1978), *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Brighton.
DERBOLAV, J. (1975), «Hegels Theorie der Handlung», en *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, t. 2, editado por M. Riedel, Frankfurt, pp. 201-216.
DEVRIES, W.A. (1988), *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca.
DÜSING, K. (1983), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt.
— (1983*a*), «Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism», *Midwest Studies in Philosophy*, vol. VIII, pp. 409-431.
— (1984), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 2.ª ed., Bonn.
— (1992), «Gibt es einen Zirkel des Selbstbewusstsein?», manuscrito (aparecido en italiano como «C'e un circulo dell'autocoscienza?», *Teoria*, vol. XII, pp. 3-29).
ELDER, C. (1981), *Appropriating Hegel*, Aberdeen.
ENSKAT, R. (1986), *Die hegelsche Theorie des praktischen Bewusstsein*, Frankfurt.
FRANKFURT, H.G. (1988), *The Importance of what we Care about*, Cambridge.
FULDA, H.F. (1982), «Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Hegels Philosophie des Rechts*, editado por D. Heinrich y R.P. Horstmann, Stuttgart, pp. 393-427.
— (1989), «Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise», en *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, editado por R.P. Horstmann, 2.ª ed. revisada, Frankfurt, pp. 124-174.
— (1989*a*), «Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik», en *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, editado por R.P. Horstmann, 2.ª ed. revisada, Frankfurt, pp. 33-69.

GIUSTI, M. (1987), «Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung», *Hegel-Studien* 22, pp. 51-71.
GOLDMAN, A.I. (1970), *A Theory of Human Action*, Princeton.
HARTMANN, N. (1957), «Aristoteles und Hegel», en Hartmann, *Kleinere Schriften*, t. II, Berlín, pp. 214-252.
HEGEL, G.W.F. [SL], *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik. Das Sein (1812)*, editado por H.-J. Gawoll, Hamburgo, 1986.
— [L], *Wissenschaft der Logik*, 2 t., editado por G. Lasson, Hamburgo, 1975.
— [HE], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en Hegel, *Sämtliche Werke* (en 20 t.), t. 6, editado por H. Glockner, Stuttgart, 1968, pp. 1-310.
— [Wan], *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschrift Wannenmann (Heidelberg, 1817/1818)*, en Hegel, *Die Philosophie des Rechts*, editado por K.-H. Ilting, Stuttgart, 1983, pp. 35-202.
— [Hom], *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschrift Homeyer (Berlín, 1818/1819)*, en Hegel, *Die Philosophie des Rechts*, editado por K.-H. Ilting, Stuttgart, 1983, pp. 203-285.
— [R], *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en Hegel, *Werke*, t. 7, editado por E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt, 1986.
— [Il], *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, 6 t. (sólo han aparecido 4), editado por K.-H. Ilting, Stuttgart, 1973 y 1974.
— [E], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en Hegel, *Werke*, t. 8-10, editado por E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt, 1986.
HEINRICH, D. (1976), «Hegels Grundoperation», en *Der Idealismus und seine Gegenwart*, editado por U. Guzzoni, B. Rang y L. Siep, Hamburgo, pp. 208-230.
— (1978), «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung», en *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, editado por D. Heinrich, Bonn, pp. 203-324.
— (1982), *Selbstverhältnisse*, Stuttgart.
— (1982*a*), *Fluchtlinien*, Frankfurt.
HOFFMAN, P. (1982), «The Sensible and the Supersensible in Hegel's Theory of Human Action», *Revue Internationale de Philosophie* 139/140, pp. 183-194.
HORSTMANN, R.P. (1984), *Ontologie und Relationen*, Königstein.
— (1990), *Wahrheit aus dem Begriff*, Königstein.
— (1991), *Die Grenzen der Vernunft*, Königstein.
JERMANN, Ch. (1987), «Die Moralität», en *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, editado por Ch. Jermann, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 101-144.
KAPLAN, D. (1989), «Demonstratives», en *Themes from Kaplan*, editado por J. Almog, J. Perry y H. Wettstein, Oxford, pp. 481-563.
KAULBACH, F. (1978), *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlín.

— (1982), *Einführung in die Philosophie des Handelns*, Darmstadt.
LARENZ, K. (1927), *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung*, Leipzig.
LEWIS, D. (1979), «Attitudes *de dicto* and *de se*», *The Philosophical Review* LXXXVIII, pp. 513-543.
LÖWITH, K. (1984), «Burchhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie», en Löwith, *Sämtliche Schriften*, t. 1, Stuttgart, pp. 9-38.
MACKIE, J.L. (1974), *The Cement of the Universe*, Oxford.
MEILAND, J.W. (1970), *The Nature of Intention*, Londres.
MERKER, B. (1990), «Über Gewohnheit», en *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, editado por L. Eley, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 227-243.
MICHELET, K.L. (1827), *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*, Berlín (reimpr. en Bruselas, 1968).
MOHR, G. (1991), *Das sinnliche Ich*, Würzburg.
— (1992), «Thesen über Zeitbewusstsein und innere Erfahrung», en *Zeiterfahrung und Personalität*, editado por Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt, pp. 181-206.
NAGEL, Th. (1983), «Das objektive Selbst, en Identität der Person», editado por L. Siep, Basilea, pp. 46-67.
— (1984), *Über das Leben, die Seele und den Tod*, Königstein.
— (1986), *The View From Nowhere*, Nueva York.
PEPERZAK, A.Th. (1991), *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
PERRY, J. (1979), «The Problem of the Essential Indexical», *Nous* 13, pp. 2-21.
— (1983), «Castañeda on He and I», en *Agent, Language, and the Structure of the World*, editado por J.E. Tomberlin, Indianápolis, pp. 15-42.
PLANTY-BONJOUR, G. (1983), «Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis», en *Hegel's Philosophy of Action*, editado por L.S. Stepelevich y D. Lamb, Atlanctic Higlands, pp. 19-29.
PÖGGELER, O. (1973), *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Friburgo.
— (1982), «Der junge Hegel und die Lehre von weltgeschichtlichen Individuum», en *Hegels Philosophie des Rechts*, editado por D. Heinrich y R.P. Horstmann, Stuttgart, pp. 17-37.
POTHAST, U. (1980), *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt.
PRIMORATZ, I. (1986), *Banquos Geist*, Bonn.
QUINE, W.V.O. (1985), «Events and Reifications», en *Actions and Events*, editado por E. Lepore y B.P. MacLaughlin, pp. 162-171.
ROHS, P. (1982), *Form und Grund*, 3.ª ed. revisada, Bonn.
RORTY, R. (1970), «Incorrigibility as the Mark of the Mental», *The Journal of Philosophy* 67, pp. 406-424.
— (1981), *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt.
SALOMON, W. (1982), *Urteil und Selbstverhältnis*, Frankfurt.

SHATZ, D. (1986), «Free Will and the Structure of Motivation», *Midwest Studies in Philosophy*, vol. X, pp. 451-482.
SIEP, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Friburgo.
— (1981), «Kehraus mit Hegel?» *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, pp. 518-531.
— (1982), «Was heisst: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?», *Hegel-Studien* 17, pp. 75-96.
— (1982*a*), «Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts"», en *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, editado por D. Heinrich y R.P. Horstmann, Stuttgart, pp. 255-276.
— (1986), «Hegels Theorie der Gewaltenteilung», en *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, editado por H.-Ch. Lucas y O. Pöggeler, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 387-420.
— (1989), «Person and Law in Kant and Hegel», en *The Public Realm*, editado por R. Schürmann, Nueva York, pp. 82-104.
— (1990), «Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes», en *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, editado por L. Eley, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 203-226.
— (1991), «Hegel's Idea of a Conceptual Scheme», *Inquiry* 34, pp. 63-76.
— (1992), «Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel», en Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt, pp. 81-115.
TAYLOR, Ch. (1983), «Hegel and the Philosophy of Action», en *Hegel's Philosophy of Action*, editado por L.S. Stepelevich y D. Lamb, Atlantic Highlands, pp. 1-18.
— (1992), *Sources of the Self*, Cambridge.
TUGENDHAT, E. (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt.
VON WRIGHT, G.H. (1979), *Norm und Handlung*, Königstein.
— (1985), «Of Human Freedom», *The Tanner Lectures on Human Values* 6, pp. 109-170.
WATSON, G. (1989), «Free Action and Free Will», *Mind* XCVI, pp. 145-172.
WILLASCHEK, M. (1992), *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart.
WOLFF, M. (1981), *Der Begriff des Widerspruchs*, Königstein.
— (1991), «Eine Skizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems», en *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, editado por F. Hespe y B. Tuschling, Stuttgart, pp. 188-249.
— (1992), *Das Körper-Seele-Problem*, Frankfurt.
WOOD, A.W. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge.

*This page intentionally left blank*

# ÍNDICE DE NOMBRES


Amengual, G.: 198
Angehrn, E.: 25
Anscombe, G.E.M.: 16, 42, 46, 100, 129, 148, 172, 186
Aristóteles: 14, 112, 167, 175, 194, 206
Austin, J.L.: 167

Baum, M.: 32, 70
Brand, M.: 16, 188
Bratman, M.: 16, 188

Castañeda, H.N.: 15, 16, 42, 66, 79, 82, 84, 85, 115, 116, 177
Chisholm, R.M.: 22, 42, 85, 86
Christman, J.: 210

Davidson, D.: 16, 22, 129, 133, 141, 142, 195, 196, 218, 220, 221, 222
Davis, L.D.: 168
Dennett, D.C.: 148
Derbolav, J.: 131
DeVries, W.A.: 219, 220
Düsing, K.: 17, 49, 67, 104, 175

Elder, C.: 219, 220
Enskat, R.: 30, 31, 132

Fichte, J.G.: 32, 94
Frankfurt, H.G.: 86
Fulda, H.F.: 17, 23

Gans, E.: 94
Giusti, M.: 94
Goldman, A.I.: 16, 168, 182, 183, 188
Griesheim, K.G. von: 140

Hartmann, N.: 17
Heinrich, D.: 17, 39
Hobbes, Th.: 94
Hoffman, P.: 217, 218
Homeyer, C.G.: 114
Horstmann, R.P.: 17, 74, 222
Hotho, G.H.: 140, 151

Ilting, K.-H.: 169

Jermann, Ch.: 134

Kant, I.: 28, 32, 36, 94, 96, 113, 120, 199, 209, 210, 222
Kaplan, D.: 42
Kaulbach, F.: 94, 106, 157

Larenz, K.: 143, 150
Lewis, D.: 85
Löwith, K.: 104

Mackie, J.L.: 145
Marx, K.: 104
Meiland, J.W.: 168, 172, 173
Merker, B.: 187

Michelet, K.L.: 14, 132, 175, 176, 187
Mohr, G.: 100

Nagel, Th.: 43, 219

Peperzak, A.Th.: 131
Perry, J.: 42, 85
Planty-Bonjour, G.: 221
Pöggeler, O.: 104, 199
Pothast, U.: 59
Primoratz, I.: 208

Quine, W.V.O.: 142

Rohs, P.: 97
Rorty, R.: 100
Rousseau, J.J.: 32

Salomon, W.: 175, 176, 177
Shatz, D.: 86
Siep, L.: 17, 41, 43, 50, 61, 67, 89

Taylor, Ch.: 18, 19, 100, 115, 216, 217
Tugendhat, E.: 89

Von Wright, G.H.: 90, 141, 142

Wannenmann, P.: 114, 140, 145
Watson, G.: 86
Weber, M.: 73
Willaschek, M.: 94, 199, 209
Wolff, M.: 33, 219
Wood, A.W.: 105, 131, 154, 169

# ÍNDICE DE MATERIAS

Este índice no incluye todas las apariciones de las palabras clave indicadas, sino sólo aquellas ocasiones que pueden ser de ayuda para el lector. Sobre todo en el caso de la terminología que hemos introducido específicamente para esta investigación, sólo incluimos en el registro los lugares donde se recogen sus definiciones o donde se tematizan aspectos especiales. También comprende la aparición del término en las notas a pie de página.


absoluto: 39, 57, 221, 223
acceso privilegiado: 100
acción:
  ~ tradicional: 73, 86
  explicación de la ~: 14, 133, 141, 214
  saber de la ~: 15, 69, 127, 148, 198, 217
  teoría del plan de la ~: 16, 106
  tipos de ~: 94, 134, 182, 188
aceptación: 72
actividad: 30, 65, 67
  ~ orientada a un fin: 89
  fondo originario de toda ~: 49
actor: 30
argumento de la conexión lógica: 217, 218
astucia de la razón: 106
auto-remisión: 24, 28, 37
autoadscripción: 50, 83, 101, 158, 187, 188, 211
autocomprensión: 115, 116, 117, 119
autoconciencia: 41, 49, 55, 58, 117
autodeterminación: 23, 25, 57, 71, 107, 199, 204
autoengaño: 103, 104, 106
autolimitación: 57
autonomía: 130, 193, 199, 203, 206
autorreferencia: 41

bien: 125, 127, 167, 195, 204, 205
bienestar: 88, 126, 155, 192, 195

cambio: 162
  equívoco en el concepto de ~: 140
carácter: 101, 208, 218
causa: 133, 134, 143, 144, 214
  ~ de la acción: 155
  afirmaciones ~ singulares: 141
  explicación ~: 14, 150, 222

relación ~: 131, 142, 147, 148, 151, 212, 218
teoría de la acción ~: 215
causalidad: 18, 129, 134, 142
circunstancias: 137
coacción: 71
cognitivismo ético: 166
comprensión: 114, 115, 116
conciencia: 55
~ de libertad: 25, 27, 41, 59, 64, 200, 210
~ moral: 61, 68, 96, 121, 125
consecuencias: 143
contenido:
~ en sentido amplio: 31, 55, 81
~ en sentido restringido: 31, 55
contrato: 110
convicción del agente: 22, 153, 157, 158, 170, 211
cópula: 27, 187, 188
corporización: 58
corrección: 105, 116
correlaciones nomológicas: 220
costumbre: 74, 102
co-sustanciación: 186
creer: 84
crítica al formalismo: 96, 121, 122
crítica de las ideologías: 103
cuasi-indicadores: 84, 90
cuasi-intensivo: 133

deber: 34, 66, 96, 97, 119
decisión: 68, 79
delito: 27, 32, 51, 59, 121
derecho:
~ de la intención: 166, 187, 188
~ del saber: 163, 164
realidad «efectiva» del ~: 33
descripción: 22, 91, 106, 120, 169, 186
dependencia ~: 15
formas ~: 18
lenguajes ~: 220
praxis ~: 186
relativismo ~: 220
diferencia: 58, 59, 61, 68, 97
*direct attribution*: 86

educación: 102
escarmiento: 36
estados mentales: 100, 218
estructura de la proposición: 80, 177, 213
existencia: 98, 107
experiencia sensible: 58

figura: 23, 25
filosofía de la historia: 103
filosofía de la historia de la filosofía: 106
filosofía de la naturaleza: 29, 78, 220, 222
filosofía del espíritu: 80, 220
fin: 92, 97
~ interior: 87, 91, 99, 122
relación medio/~: 171
finitud: 35, 221
forma: 97
fundamentaciones: 167
~ de la acción: 14, 214, 216

hábito: 102
hecho: 30

identidad: 49, 66, 68, 188
~ de esencia lógica: 51
~ de la cosa singular: 221
relación de ~: 187
imperativo categórico: 116
imputabilidad: 14, 18, 129, 134, 142, 152, 154, 157, 158, 214
tipos de ~: 165
imputación: 88, 133, 145, 147, 150, 159, 160
capacidad de ~: 134, 201
tipos de ~: 169
incorregibilidad: 100, 212
individualidad: 43, 53, 68, 89
infinito: 25
infinitud: 135, 136
inmediatez: 37
instinto: 29, 79, 84, 199, 200, 213
inteligencia: 30, 43, 137
*intellectus archetypus*: 70

intención: 16, 53, 88, 125, 133, 152, 169, 170, 181, 192, 213, 215, 216
intencionalidad: 26, 81, 87, 119, 123, 129, 133, 134, 153, 157, 169, 187, 212
~ de un suceso: 162
interés: 88, 155, 194, 201, 215
intersubjetividad: 26, 98

juicio: 65
teoría del ~: 176, 188
tipos de ~: 174, 178
justicia: 27
justificación: 121, 160, 167, 169, 196

legalidad: 25, 28, 44, 52, 60, 100, 111, 132
imperativos ~: 46
prohibiciones ~: 46
lenguaje privado: 102, 116
leyes naturales: 137, 144
libertad:
~ de acción: 96
~ de elección: 25, 52, 136, 193, 196, 207, 208
~ de voluntad: 25, 97
concepto de ~: 25
límite: 65, 76

máximas: 94, 121
método especulativo: 17
monismo: 221
moralidad: 25, 29, 32, 52, 60, 91
crítica de la ~: 14, 25
posición ~: 130, 192, 201
punto de vista de la ~: 37, 58, 96
superación de la ~: 61

negación: 33, 76
~ de la negación: 35
~ simple: 35

objetivación: 117
objetivo: 72, 97
objetos abstractos: 182
obrar: 30, 31
omisión: 46, 145, 162
operadores: 24, 45, 71
oposición: 33, 62
organismo: 29, 89, 216, 220

particularidad: 67
pena: 32, 51, 53, 59, 72, 121, 208
pensamiento: 80, 120
permitido: 29, 46, 52
persona: 24, 27, 53
personalidad: 27, 39, 70
perspectiva: 22, 91, 119, 160, 211
~ ajena y propia: 53
positivo: 112
*practitions*: 67
pregunta por lo extensivo: 161
pregunta por lo intensivo: 161
presuponer/presuposición/presupuesto: 32, 37, 48, 49, 54
pretensión de validez: 116, 121
problema alma-cuerpo: 16, 18, 211, 216, 218
proceso práctico: 29
prohibido: 29, 46, 52
propiedad: 24, 29, 46, 109, 110
proposición: 55, 82, 83, 85, 120
~ de primera persona: 15, 85
propósito: 125, 152
psicoanálisis: 103

racionalidad: 101, 171, 199
racionalización: 196
razones: 14, 53, 155, 195, 214
realización: 84, 90, 104, 105, 117, 160, 190
~ de la acción: 102, 148, 212
reconocimiento: 106, 107, 117
reducción ontológica del suceso: 142
reflexión: 49
~ en sí: 24, 40, 52, 62
determinaciones de la ~: 33, 97
lógica de la ~: 32, 49, 54, 58
regla: 29, 94
representación: 30, 55, 83, 158, 213
~ de la causalidad: 146

responsabilidad: 125, 134, 142, 143, 146, 155, 214
ser ~: 144, 151
tener ~: 134, 142, 151, 161, 214
resultado: 92, 140

sensibilidad: 96
sentido:
~ interno: 102
~ procesual: 92, 140
sentimiento de sí: 41
situación: 138, 141
~ del mundo: 133, 140
tipos de ~: 94, 95
subjetividad: 23, 25, 39, 54, 64, 75, 98, 99
subjetivo: 72
sujeto: 23, 27, 39, 40, 51

toma de posesión: 48, 50
trasfondo motivacional: 99, 123, 212

universalización: 28, 94, 95
capacidad de ~: 94, 115, 120
test de ~: 46, 47

valor: 194, 205
valoración: 60, 88, 115, 158, 215
praxis ~: 158
venganza: 34
voluntad:
~ objetiva: 73, 74, 86, 90
~ simplemente objetiva: 74
~ subjetiva: 21, 203, 204, 208, 214, 215
manifestaciones de la ~: 47
momento general de la ~: 24

# ÍNDICE


Prólogo ..... 9

Siglas ..... 11

Introducción ..... 13

Dos ámbitos de trabajo de la moderna teoría de la acción ..... 14
Las tesis y el propósito de esta investigación ..... 15
Sobre el modo de abordar el sistema hegeliano ..... 17
Indicaciones sobre la lectura ..... 18

PARTE PRIMERA. La voluntad subjetiva ..... 21

CAPÍTULO 1. Los presupuestos conceptuales: persona y sujeto ..... 27

1.1. Transición del derecho a la moralidad ..... 27
1.2. De la persona al sujeto ..... 40
1.2.1. Persona ..... 40
1.2.2. Sujeto ..... 51
1.3. La subjetividad de la voluntad ..... 54
1.4. Lo formal de la voluntad subjetiva ..... 64

CAPÍTULO 2. Intencionalidad: la forma de la libertad subjetiva ..... 77

2.1. La forma del saber de la acción ..... 81
2.1.1. Autoadscripción ..... 83
2.1.2. Intencionalidad y libertad existente para sí ..... 87
2.1.3. El carácter subjetivo de la intencionalidad ..... 92
2.2. La interpretación especulativa de la intencionalidad ..... 93
2.3. Objetivación e intersubjetividad ..... 98
2.3.1. La objetivación de la subjetividad de la voluntad subjetiva ..... 98
2.3.2. La implicación lógico-reflexiva de la voluntad de los otros ..... 105
2.3.3. La objetividad del fin realizado ..... 116

Capítulo 3. Resumen ..... 118

Parte segunda. La acción ..... 125

Capítulo 4. La forma de la acción ..... 131
4.1. Acciones como sucesos: la relación causal ..... 131
4.1.1. El hecho pone un cambio ..... 135
4.1.2. La ambivalencia de «tener responsabilidad» ..... 142
4.1.3. La dispersión de las consecuencias ..... 149
4.2. Acciones según descripciones: propósito e intención ..... 152
4.2.1. Propósito e intención ..... 154
4.2.2. Intencionalidad e imputabilidad: el predominio de lo cognitivo ..... 159
4.2.3. Tres preguntas a partir de la diferencia entre el propósito y la intención ..... 170

Capítulo 5. El contenido de la acción ..... 192
5.1. Los contenidos de la acción ..... 193
5.1.1. Los momentos del contenido de la acción ..... 194
5.1.2. La racionalidad de la acción ..... 196
5.1.3. El bienestar de los otros ..... 201
5.2. Acción racional y posición moral ..... 203
5.2.1. La neutralidad filosófico-moral del concepto de acción ..... 203
5.2.2. Tres argumentos ..... 204
5.2.3 Acción y autonomía ..... 209

Parte tercera. Observaciones finales ..... 211

Bibliografía ..... 225

Índice de nombres ..... 231

Índice de materias ..... 233